

الحكومات في العصور المختلفة

ومدى مساهمتها في تحديد النظام السياسي في المجتمع

«دراسة تاريخية فلسفية مقارنة»

دكتور

عماد الدين منير

دكتوراه فلسفة القانون وتاريخه

كلية الحقوق - جامعة عين شمس



المركز القومي للإصدارات القانونية

The National Center for Legal Publications

الحكومات في العصور المختلفة

ومدى مساهمتها في تحديد النظام السياسي في المجتمع

دراسة تاريخية فلسفية مقارنة

النظام السياسي وعلاقته بالدولة – مصادر السلطة – أشكال السلطة – السياق التاريخي لنشأة الدولة – فكرة نشأة الدولة وتطور المفهوم – العناصر المادية المكونة للدولة – النظريات التي ساهمت في تفسير أصل نشأة الدولة وتطورها – التأصيل لفكرة الديمقراطية وأثرها في تحديد النظام السياسي – الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية - التوازن بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية – أسس ومقومات الديمقراطية وأثرها في تحديد النظام السياسي - الفكر السياسي في العصور المختلفة وارتباطه بفكرة الديمقراطية - الفكر السياسي في العصر الحديث والمعاصر واتساع مفهوم الديمقراطية – الحكومة (رؤية تحليلية تاريخية في ضوء متغيرات الديمقراطية المعاصرة) - سيادة الدولة وتأثر شكل الحكومة بها في الفلسفة المعاصرة - صور الحكم الديمقراطي استنادًا إلى طرق اشتراك الشعب في السلطة - دراسة تطبيقية لفلسفة النظم الدستورية.

دكتور

عماد الدين منير

دكتوراة في فلسفة القانون وتاريخه- كلية حقوق جامعة عين شمس

الطبعة الأولى 2021

دار وليد للنشر والتوزيع والبرمجيات

المركز القومي للإصدارات القانونية

الفرع الرئيسي: 165 ش محمد فريد وسط البلد – القاهرة

Mob: 01115555760 – 01002551696 – 01224900337

Tel:002/02/23957807 – Fax: 002/02/23957807

Email: waliedbook@ gmail.com law_book2003@yahoo.com

www.publicationlaw.com

عنـــوان الكتـــاب: الحكومـات في العصـور المختلفـة ومـدى مسـاهمتها في تحديد النظام السياسي في المجتمع

اسـم المؤلـــف : عماد الدين منير



رســــــالة : دكتوراه



رقــم الطبعـــة : الأولى

تـــاريخ الطبعـة : 2021

رقــم الإيــــداع : 2020/15818

الترقـيم الـدولي:978-977-85723-7-7

عــدد الصفحـــات: 862

المقـــــــــاس : 17 × 24



دار وليد للنشر والتوزيع والبرمجيات

المركــز القومــي للإصــدارات القانونيــة

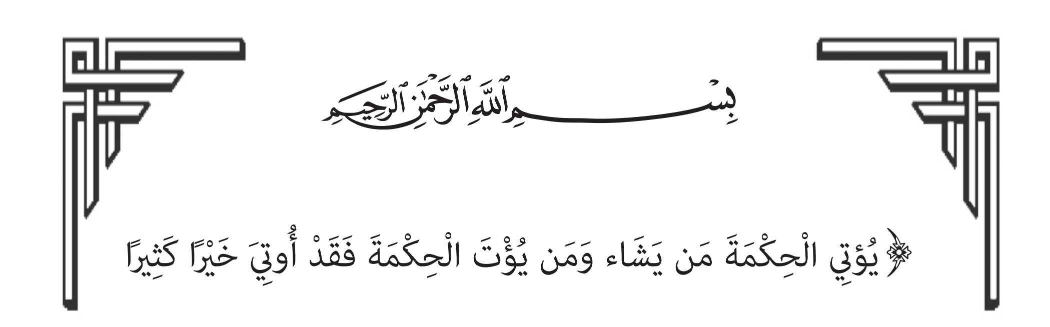
الفرع الرئيسي: 165 ش محمد فريد وسط البلد - القاهرة

Mob: 01115555760 - 01002551696 - 01224900337

Tel:002/02/23957807 - Fax: 002/02/23957807

Email: waliedbook@ gmail.com law_book2003@yahoo.com

www.publicationlaw.com



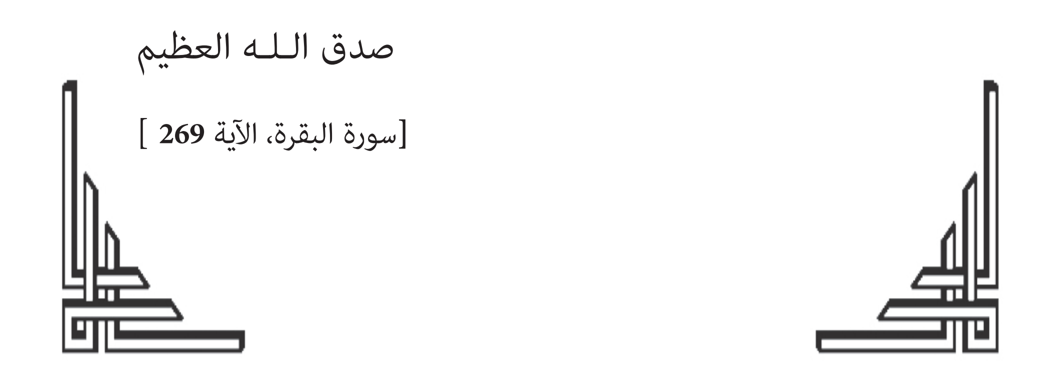
بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾

صدق الـلـه العظيم

[سورة البقرة، الآية **269**]





إهـــــداء

- إلى والدي ... الذي مهد لي طريق العلم وغرس بذرة الخير في نفسي فهنيئا لك القطاف ... فليس هناك أعظم من فرح الابن بمجد أبيه ولا أعظم من فرح الأب بنجاح أبنه ... فكنت وما زلت كالشمعة تحترق لتضيء دروبنا ... ودمت لي فخراً وسنداً ... أمد الله في عمرك.

- إلى روح والدتي الغالية...رحمها الله وأدخلها فسيح جناته ، فكم عانت فى تربيتنا أفضل تربية ، وكانت مثال للحلم والصبر الجميل جزاها الله عنا أفضل الجزاء.

- إلى روح أختي علياء العزيزة رحمها الله وادخلها فسيح جناته فكانت نبراسا للعلم وملهمتى فى الكفاح من اجل الدراسة والعلم.

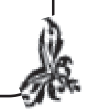
- إلى زوجتي المصونة...

رفيقة دربي ... التي أضاءت لي الطريق وكانت سنداً في مسيرتي العلمية ... حبا وتقديراً وعرفانا ... والى أبنائي ... زهور حياتي وبهجتها ونورها طه ، علي، محمد.

- إلى أخواني واخواتي ...الذين لم يدخروا جهداً في مساعدتي .... إن كان العز فيهم يرفع الرأس عز الله إني فيهم رافع راسي ...

- والى أقاربي وأنسبائي وأصدقائي ... وكل يد مدت لي العون ومهدت لي الطريق ... وكل من دعا لي بإنجاز هذا العمل...لكم كل التقدير .

الباحث





لا يسعني إلا أن اعبر عن أسمى آيات الشكر والامتنـان للعـالم الجليـل الأسـتاذ الـدكتور/ طـه عوض غازي أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون وتاريخه - القائم بـأعمال عميـد كليـة الحقـوق الأسبق - جامعة عين شمس, فقد تشرفت بقبوله الإشراف على هـذه الرسـالة وكـان لـه الفضـل بعد اللـه عز وجل في توجيهي وإرشادي من بدايـة هـذا العمـل حتـى منتهـاه، ومـا كـان لهـذا العمل أن يصل لما هو عليه لـولا تلـك التوجيهـات والإرشـادات التـي رسـمت ملامحـه وعبـدت طريقه، متعه اللـه بوافر الصحة والعافية.

وكذلك أتقدم بالشكر الجزيل للعالم الجليل الأستاذ الدكتور/ محمد سعيد أمين أستاذ ورئـيس قسم القانون العام - كلية الحقوق - جامعة عين شمس، لتفضل سيادته بالموافقة على الإشراف على هذه الرسالة, والذي أعانني بغزير علمه وحسن تواضعه وحسن توجيهاته على انجاز هـذه الرسالة, متعه اللـه بوافر الصحة والعافية وزاده بسطة في العلم والرزق.

والشكر موصول للعالم الجليل الأستاذ الدكتور/ محمد أنس قاسم جعفر أستاذ القـانون العـام - كلية الحقوق - جامعة بني سويف ومحافظ بني سويف الاسبق على تكـرم سـيادته برئاسـة لجنة المناقشة والحكم على الرسالة رغم كثرة مشاغله وتحمله عناء قـراءة الرسـالة, أطـال اللــه في عمره وأسأل اللـه أن يجزيه عني خير الجزاء .

كما أتقدم بخالص الشكر الجزيل للعالم الجليل الأستاذ الدكتور/ السيد عبد الحميـد فـودة. أسـتاذ فلسفة القانون وتاريخه - عميد كلية الحقوق - جامعة بنهـا، لتفضـل سـيادته بالمشـاركة في لجنـة المناقشة والحكم على الرسالة, أرفع إلى سيادته أسمى عبـارات الشـكر والثنـاء أمـده اللــه بالصـحة والعافية.

وفي الختام نحمد لله حمدا يوافي نعمته وأشـكره جـل في عـلاه عـلى أن يسر لي مصـادر العلـم والمعرفة, ومنحني من فضله سبلاً لبلوغ الغاية بإنجاز هذا العمل العلمي,أسأل اللــه تعـالى أن يجعل ما قدمت من جهد خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به, وصـل اللــه عـلى سـيدنا محمـد وآله وصحبه أجمعين.

الباحث



شكر وتقدير

- نتقدم بخالص الشكر والتقدير للمركز القـومي للإصـدارات القانونية ...
- على الجهد الـذي بذلـه لإخـراج هـذا العمـل عـلى هـذه الصورة المتميزة..
- **ونختص بالشكر السيد/وليد مصطفى**

رئيس مجلس الإدارة

- راجين له التوفيق فيما ينشره المركز من إصـدارات تسـهم في نشر الثقافة والمعرفة القانونية.



مقدمة

المقصد الرئيسي من دراسة أشكال الحكومات هو التعرف على مدى تأثيرها ومساهمتها في تحديد وتغيير النظم السياسية داخل المجتمعات المختلفة، وتأثيرها المباشر وغير المباشر على تلك المجتمعات الإنسانية.

ولسوف نبحر بسفينة الفلسفة في رحلة عبر الزمان، لنتعرف على أشكال مختلفة ومتعددة من تلك الأنظمة في العصور المختلفة؛ وذلك عبر غرف متحف التاريخ البشري المتخمة بالأفكار الوفيرة والأنظمة المتعددة لمقارنة تلك الأنظمة ببعضها البعض، لكي نستطيع أن نحدد إلى أي مدى قد تطور الجنس البشرى نحو تحقيق الاستقرار والتكامل والاتجاه للديمقراطية، وذلك لبناء أنظمة تسعى لاستيعاب كافة طبقات المجتمع المختلفة دون محاباة لطبقة دون أخرى.

أهمية الدراسة: تعود مبررات اختيار ذلك الموضوع إلى أنه لا وجود للسياسة إلا عندما يوجد المجتمع الإنساني أو توجد الدولة، فحيثما وجدت الجماعة وجدت السلطة - متمثلة في الحكومة - فوجدت السياسة.

والسياسة وثيقة الصلة بالفرد وحريته وحقوقه العامة ولذلك فهي موضع عناية بالنسبة له؛ ولعل ذلك هو السبب في هذا الكم الهائل من المعارف السياسية الموجودة بين أيدينا في أيامنا المعاصرة، وهو محور أساسي ومهم ومؤثر في حياة الإنسان والإنسانية بصفة عامة لذا يجب دراسته على نحو دقيق وشامل.

إشكالية الدراسة: كانت أحلام البشر على امتداد التاريخ هي وجود نظام للحياة الاجتماعية يعيش فيه الناس جميعا من خلال تواجد للقيم السياسية الأساسية من حرية وكرامة وعدالة ومساواة، فقد تولد في مجرى التاريخ البشري

الكثير من الأفكار، منها ما يرفع الإنسان إلى مرتبة الفكر والأخلاق ويدعو إلى تحسين أوضاع الناس، ومنها ما يهبط بالإنسان إلى هاوية الإحباط الذهني والخلقي ويحاول الإبقاء على عبودية البشر.

ويعتقد الباحث أن إشكالية تكوين الديمقراطية في المجتمعات المختلفة بجانب تحديد أنسب أشكال الحكومات لتطبيقها على تلك المجتمعات لتحقيق مطالبهم وطموحاتهم و امالهم، هي أحد أهم الدوافع لإخراج هذا البحث، متطلعاً لتقديم محاولة تاريخية سياسية فلسفية تساعد العقل العملي على المساهمة في إعادة بناء البنى الدستورية والتشريعية والثقافية لمؤسسات الحكم والمجتمع المدني لتكون في أرقى صورة، وتكسب هذا العقل الوسائل المناسبة ليساهم في حل أهم قضايا تاريخنا المعاصر، وتساعد على تجاوز فكرة الخصوصية المطلقة لأي فكر تجعله في غنى عن إبداعات الفكر الإنساني بعمومه.

فرضية الدراسة: إن السياسة كفكر تضرب في التاريخ البعيد قبل أي فكر إنساني آخر، فالفكر السياسي انبثق في مختلف العصور من خلال تساؤلات وتخيلات الفكر الإنساني منذ آلاف السنين عن الفضيلة والعدالة والحرية والحق والواجب والمساواة بين أفراد الشعوب، وذلك على مر التاريخ بما يجب أن تكون وإن اختلفت الرؤى من عصر إلى آخر، إلا أنها كانت ترتبط إلى حد كبير بمفهوم عام قد يضيق ويتسع وفقاً لمستوى تقدم الأمم أو تخلفها، وهو ما نجده داخل تراث الفكر البشرى وذلك بهدف الوصول إلى خير وسعادة الإنسان.

كما أن مفهوم الديمقراطية وممارسة هذا المفهوم على أرض الواقع، عامل جذب وانتباه وحرص ونضال للأفراد والشعوب أيضا على مر العصور، ونجد أهمية هذا المفهوم يتجلى في اهتمام فلاسفة اليونان به، وفي الوقت الراهن فإن طرح مفهوم الدولة والحكومة يستدعي بالضرورة إثارة مفاهيم كثيرة مثل الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان الخ.. لما يتضمنه من مبادئ حرية وعدالة ومساواة، بعدما عانت تلك الشعوب من تجربة الأنواع المتعددة من أنواع أنظمة الحكم مثل الحكم الفردي وحكم الأقلية وأخيرا حكم الشعب لنفسه.

ولم يعد أحد يشك الآن في قيمة هذه القيم السياسية[1] وضرورتها بالنسبة للإنسان الذي عرفته الفلسفة كائنا حراً، له إرادته المستقلة، ومطالبه الضرورية المادية والمعنوية، ومن ثم فقد أصبح من المسلم به الآن أنه وراء أي أيديولوجية سياسية يوجد دائما الفكر السياسي المحرك لهذه الأيديولوجية، فعلى الرغم من أن معنى الأيديولوجيا الدقيق هو علم الأفكار[2]، إلا أنها تستقي هذه الأفكار في الواقع من الفلسفة السياسية الكامنة وراءها، فالأيديولوجي المعاصر هو الذي يبحث في دراسة الوسائل التي يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى ما يشبه خطط للعمل المثمر من أجل رفاهية المجتمع وتقدمه.

وأهم فرضية داخل تلك الدراسة تكمن في مدى ملاءمة شكل الحكومة لكافة العناصر المكونة للنظام السياسي داخل الدولة على كافة الأصعدة للوصول إلى الأهداف المجتمعية المطلوبة حيث إنها من أهم العوامل المساهمة في تحديد النظام السياسي بالمجتمع، بجانب التطبيق الأمثل للديمقراطية وكيفية الوصول إليها كهدف أيضا تصبو الشعوب في الوصول إليه.

أسئلة الدراسة: ولفحص هذه الفرضية فإن التساؤل – إذن – يجب أن يصاغ كالتالي: كيف نضمن احترام السلطات الحاكمة – متمثلة في الحكومة – تطبيق تلك القيم التي تسعى الشعوب في الوصول إليها؟ وما هي الأشكال المتعددة المعروفة عن الحكومات داخل الأنظمة المختلفة لمقارنتها والتفضيل بينها؟ وما هي أنسب تلك الأشكال للوصول إلى الأهداف التي تصبو الشعوب والأفراد في الوصول إليها؟ وما هي الخبرات التاريخية المكتسبة عن تلك الأشكال المتعددة عبر العصور المختلفة ووضعها محل المقارنة والتفضيل؟ وهل مجرد ذكر النظام الديمقراطي بالدساتير يكفي لقيام النظام أم هناك عوامل أخرى مطلوبة للوصول إلى التطبيق

(1) Denquin Jean – Marie. Introduction à la science politique, Hachette, 2e édition.2007.P.19.

(2) د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسية، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة، 1978، ص7، ويراجع أيضا: د. على مختار: إشكالية العلاقة بين الأيدلوجيا والعلوم الاجتماعية، ندوة أشكالية العلوم الاجتماعية فى العالم العربى، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1983، ص 108.

الفعلي لها؟ باعتبار أن هذه السلطات هي المطالبة بعدم الخروج على القيود والضوابط التي يضعها الدستور لضمان حقوق الأفراد واحترام حرياتهم الأساسية، والتي على أساسها تم اختيار تلك الحكومات لتطبيقها، خاصة أن خروج تلك السلطات على هذه القيود والضوابط يتطلب أن تقوم هي ذاتها بتوقيع الجزاء على نفسها، وهو ما لا يتصور لا عملاً ولا منطقاً، ولذلك كان لابد من دراسة كافة أشكال الحكومات لدراسة ما هو أنسب لكل مجتمع على حدة.

فموضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة، هو البحث في أنواع الدول والحكومات – وهو محور بحثنا هنا – وعلاقتهما ببعض، والفرق بين السياسة النظرية والسياسة العملية، وهي أن الأولى تعنى بدراسة الظواهر السياسة المتعلقة بأحوال الدول والحكومات، وهي مختلفة عن الظواهر الاقتصادية، والثقافية وغيرها، على حين أن الثانية تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدولة لرعاية مصالح الناس، وتدبير شئونهم وأحوالهم.

فعلم السياسة ما هو إلا فرع من العلوم الإنسانية يختص بدراسة أصول تنظيم الحكومات وإدارة شئون الدولة حتى أن بعض علماء السياسة يعرفونه على أنه (علم الدولة)، وبالتالي فهو يعنى بدراسة كل ما يتصل بالسلطة أو حكومة المجتمعات[1]، ولقد مضى وقت طويل قبل أن يعترف بعلم السياسية كعلم كامل ومتخصص[2].

(1) ومن خلال التفاعل بين المجتمع الكلي والدولة تتشكل حياة نفسية داخل مؤسسات الدولة، وتتميز الحياة النفسية التي تسكن الجهاز الحكومي بكونها عقلانية، منظمة، وعلى قدر كبير من الوعي؛ ذلك لأن أعضاء الحكومة لا يتخذون قراراتهم إلا من خلال سلسلة من النقاشات والمداولات والتحليل والتمحيص، ومن خلال هذه العمليات تتشكل الحياة النفسية للدولة على أساس عقلاني، والفرق بينها وبين الحياة النفسية للمجتمع الكلي كالفرق بين وعي الفرد ولاشعوره، تشتغل الحياة النفسية للمجتمع بطريقة أوتوماتيكية لا إرادية ولاشعورية، تتحكم فيها التقاليد والأعراف؛ وأما الحياة النفسية للدولة فهي متعقلة، تفكر وتناقش وتتخذ القرارات عن وعي وروية، وفي ذلك يقول دوركايم: "إن التداول والتفكير خاصيتان من خصائص ما يجري داخل الجهاز الحكومي". يراجع في ذلك:

Emile Durkheim, Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit. Paris, 1969, PUF. Coll: Bibliothèque de la philosophie contemporaine, p. 96.

(2) Leo. Strauss , What is Political Philosophy, 1959, p. 5.

أهداف الدراسة: فالباحث في الفكر السياسي لابـد وان يسـعى إلى التفكـير الـذي يعتمـد عـلى التجدد المعرفي، نظرا لتطوره مع العولمة التي تحيط بالعالم، فلابد مـن الارتبـاط بـين العلـوم السياسـية والمناهج الاجتماعية الإنسانية التي تسعى إلى تكوين العقل النقدي المستنير.

وما يهم بحثنا هنا هو الربط بين الفلسفة السياسية وتاريخها من ناحية وعلم السياسة من جهة أخرى؛ لتحديد مـدى مسـاهمة أشـكال الحكومـات المختلفـة في تحديـد النظـام السـياسي في المجتمـع والوصول به إلى درجات التقدم والرفاهية المنشودين، وأخيراً الوصول إلى حقيقة البعد الاجتماعي لتلك التجربة السياسية وظواهرها المختلفة، ومدى ملاءمتها لمجتمع عن مجتمع آخر وما قد يلائـم مجتمعـا في زمن قد لا يعد مناسباً في زمن آخـر بالنسـبة لـذات المجتمـع وذلـك مـن خـلال الرؤيـة الدسـتورية المطبقة في النظام الدستوري بها.

وبذلك كان "المنهج الفلسفي" أو "المثالي" هو منهج الدراسات النمطية كدراسة القـانون ودراسـة الأخلاق، ذلك بينما يمثل "المنهج العلمي" منهج العلوم الاجتماعية كعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلـم السياسة[1] .

ومن هنا فالبحث يشمل المزج بين المنهج التاريخى والمـنهج العلمـي عـبر العصـور المختلفـة لمـا للموضوع من ترابط وتداخل فيما بينها؛ وذلك لدراسة كافة الأبعاد الزمنية المختلفة؛ التي تساعد عـلى فهم واستيعاب واستقراء ما كان مقابل ما هو كائن إلى ما سوف يكون.

وإذا ما كان الإنسان هو غاية السياسـة ووسـيلتها، فـإن الدولـة هـي ميـدان تطبيقهـا، فالعلاقـة التلازمية بين الدولة والسياسة تعكس لنا عمق التحول الذي أصاب البنية المجتمعية الحديثة بأشـكالها المختلفة من تعدد النظم بداخلها.

(1) Harmon, M. Judo ,(Political Thought) New York: Mc. Graw – Hill Book Company, 1964, p . 343 – 344.

أما بالنسبة لأهمية الدراسة التاريخية للنظم السياسية وهي للإجابة على الاسئلة المتعلقة بنشأة النظم السياسة، وكيف تطورت وعوامل هـذا التطـور ووسـائله، ومـدى الارتبـاط بينهـا وبـين الظـروف القانونية والاقتصادية والاجتماعية والدينية وغيرها من الظروف الأخرى التي ترتبط بها.

فالنظام السياسي لا يمكن النظر إليه باعتباره مستقلا بذاته بل يجب أن يـدرس مـن خـلال كافـة الظروف التي تساهم في نشأة الظاهرة السياسية وتطورها.

ويحدد لنا جورج بيردو Burdeau هذه المسألة معتبراً أنه يمكن اكتشاف الحقيقة العلميـة التـي تطبق على الظواهر السياسية في ميادين واتجاهات متنوعة، فالتـاريخ السـياسي، والقـانون الدسـتوري، والعقائـد والأفكـار السياسـية، والعلاقـات الدوليـة، وعلـم الاجـتماع الانتخـابي، ودراسـة التصـنيفات الاجتماعية، كلها علوم سياسية لأنها تهتم بما له علاقة بالمجتمع السـياسي، أو بالعلاقـات السياسـية بـين الأفراد[1] .

فالظاهرة السياسية معقدة بمكوناتها المتعـددة والمتنوعـة وهـي مجتمعيـة بطبعهـا، إذ لا يمكـن تصورها خارج وجود مجتمع تنتظم حياته ضمن توافقات صريحة أو ضـمنية يقـوم الأفـراد فيهـا حقـا بأفعال يمكن وصفها بكونها سياسية، ولكن تلك الصفة تلحقها فقط من زاوية اندراجها ضـمن السـياق المجتمعي الذي توجد به وتفاعلها تأثرا وتأثيرا مع ذلك السياق.

ولكن يظل الفرق مع ذلك كامنا في أن الظواهر المجتمعيـة ليسـت جميعهـا بـالضرورة سياسـية، والظاهرة السياسية من جانب آخر هي ظاهرة تاريخية ويعنى هذا الأمـر أنـه لا يمكـن التعـرف عـلى الظاهرة السياسية في كثير من الحالات إلا بعد مرور زمن عليها وملاحظة حقيقتها من خـلال نتائجهـا، فالظاهرة السياسية تقتضي متابعة تكونها وصيرورتها في نفس الوقت.

فالاهتمام بدراسة النظم السياسية المعاصرة بدون دراسـة تـاريخهم، فـإن هـذا مـن شأنه أن يجـرد الـنظم السياسـية والقانونيـة مـن صـيغتها العلميـة، بحيـث يكـون الأمـر

(1) Georges Burdeau: «Méthode de la science politique», éd. Dalloz, Paris, 1959, p.22.

مجرد إلمام بالمظهر دون الجوهر وبحيث يصير رجال السياسة هنا مجرد منفذين لعوامل الثبات التي قد تحكم بعض الظواهر السياسية في زمن معين ويصبحون رجالا ذوي حرفة لا يعرفون من أمر السياسة إلا الحلول الوقتية.

فإذا ما تغيرت الظروف والأوضاع السياسية بكل المؤثرات من حولهم وأصبحت غير ملائمة للتطور، عجزوا عن مجاراة روح العصر ووقفوا مكتوفي الأيدي أمام ما يعتور النظم السياسية والقانونية من ثغرات أو قصور[1]، وهو ما قد يؤدي في النهاية إلى الضجر والسخط الشعبي منهم والذي قد يؤدي بالبلاد ويدخلها في عواقب وخيمة.

فثورات الشعوب هي في الغالب عبارة عن حالة من التجليات لإخفاق المجتمعات الإنسانية – متمثلة في إدارة الحكومات – في أن تكون مجتمعات صادقة أو حتى شبه صادقة.

وهذا كله يمكن تلافيه بتوسيع أفق رجال السياسة بالدراسات التاريخية للنظم السياسة، وتفهم فلسفتها حتى يستطيعوا أن يجاروا العصر ويتدربوا على حل المشكلات واكتساب الخبرات ممن سبقهم من الأنظمة، أو حتى الاقتباس من الأنظمة السياسية الناجحة والقائمة في دول أخرى والوصول إلى التنبؤ العلمي لما قد يحث لتلافي المشكلات المستقبلية.

ومع أن عملية التنبؤ العلمي تعتمد "على القياس الدقيق، والقدرة على ضبط المتغيرات، واستخدام الأساليب الإحصائية، وحساب الاحتمالات[2]"، إلا أنها تبقى في إطار الاستكشاف النظري للمستقبل إذا لم تقترن بخطوات تقريرية تسمح إلى حد بعيد بتوقع المشاكل المحتملة، وإيجاد الحلول الملائمة لها، وهذا ما يعرف، في علم السياسة، بالتنبؤات الهادفة، أي الإجراءات التي يعتمدها صناع القرار في وضع البدائل التي تسمح لهم بتفادي الوقوع في أوضاع صعبة، أو لمواجهة الحالات المفاجئة

(1) د. طه عوض غازي: محاضرات في فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 2010، ص7 ومابعدها.

(2) د. محمد عاطف غيث: "قاموس علم الاجتماع"، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979، ص 344 – 345.

وغير المتوقعة. فالسلطة السياسية الناجحة، والمستنيرة، هي تلك القادرة على التحكم بالأحداث ساعة وقوعها والسيطرة عليها بما يضمن مصالح الجماعة وتطورها، وليس تلك التي تجد نفسها واقعة تحت ضغط الأحداث، وأسيرة لمجرياتها.

نستخلص مما تقدم أن الأفكار الفلسفية في عالم السياسة قد أصبح يُنظر إليها – في أيامنا المعاصرة إلى حد ما – باعتبارها نوعاً من العناصر المهمة لمكون السياسة، وذلك على الرغم من أن دراسة الظواهر السياسية قد ظلت غارقة في خضم الاعتبارات الميتافيزيقية[1] والأخلاقية منذ الفكر اليوناني القديم (القرن الرابع قبل الميلاد) وحتى أوائل القرن الثامن عشر الميلادي (مرحلة ظهور التفسير العلمي للظواهر السياسية).

أما عن الفلسفة بمضمونها الواسع والدقيق فينطبق عليها فكرة "الخيال العلمي"، فهي كلفظ ومعنى ومضمون ليست حكرا على العلوم البحتة الرياضية منها والفيزيائية وغيرها من العلوم المرتبطة بذلك، وإنما هي أوقع ما تكون لروح وتصورات الفلاسفة من خلال تصورهم لأفضل أشكال الأنظمة التي يمكن أن تصل إليها البشرية لتحقيق المقصد الأساسي والرئيسي لنشأتها، وهو الوصول بالمجتمعات إلى أقصى درجات الرفاهية والعدل والمساواة في جميع المجالات، بحيث

(1) (الميتافيزيقا) فرع من الفلسفة يتعلق بالطبيعة الأساسية للواقع، ويُسمى أيضاً علم ما وراء الطبيعة، وهو يهدف إلى تقديم وصف منظم للعالم وللمبادئ التي تحكمه، وخلافاً للعلوم الطبيعية التي تدرس مظاهر محددة من العالم، تُعدّ الميتافيزيقا علوماً استقصائية أكثر توسعاً في المظاهر الأساسية للموجودات، ويعتمد علماء الميتافيزيقا على أنماط تحليلية تعتمد بدورها على المنطق الخالص عوضاً عن النهج التجريبي الذي يتبعه علماء الطبيعيات، وقد ركز التكهن الخاص بما وراء الطبيعة – دائما – إلى مفاهيم أساسية كالفضاء والزمن، والسببية، والهوية والتغيير، والاحتمالية والضرورة، والمتفردات والعموميات، والعقل والجسد.
يراجع في ذلك: د. حسين على: الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر، 2003، ص 15، ويراجع أيضا، مارتن هيدجر: مدخل الى الميتافيزيقيا، نقله الى العربية د. عماد نبيل، دار الفارابى، بيروت، ط1، 2015، ص 9 – 17.

لا يوجد من هو تحت حد الكفاية كما يعرفه علم الاقتصاد والعلوم المالية بكونه الحد الذي يوفر للفرد متطلباته بالقدر الذي يجعله في رغد من العيش وغنياً عن غيره، وهو يختلف عن - حد الكفاف - الذي يشير إلى الاقتصار على توفير الحد الأدنى اللازم للمعيشة والمتعلق بمتطلبات البقاء أو الحاجات الأساسية الجوهرية التي لا يستطيع المرء أن يعيش بغيرها، فالإنسان الذي يعيش على حد الكفاف هو إنسان عاجز عن الإنتاج أو العطاء فضلاً عن الابتكار وتحقيق التنمية.

ويرتبط إشباع حاجات الناس بما نسميه في العصر الحديث - بمستوى المعيشة - والذي تعرفه المادة (25) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1] (بأن لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية) وهي المسئولية الأساسية لنشأة وصناعة الحكومات.

وقد قصدت لفظ صناعة الحكومات لانها فن مثل بقية الفنون لمن بيده مسئولية تشكيل ورسم خطط الحكومات لتضطلع بأداء أدوارها ومهامها في خدمة مجتمعاتها وليس لإفسادها أو إفشالها.

ونلاحظ أيضا أن فن صناعة الحكومات؛ يتميز ويختلف عن بقية الفنون الأخرى المعروفة؛ لأنه الفن الوحيد تقريباً الذي يؤثر على كافة طبقات المجتمع عكس بقية الفنون التي تؤثر على طبقة أو فئة معينة مهما كبرت أو صغرت داخل المجتمع.

فالسياسة "علم الحكومة وفن علاقات الحكم، وتطلق على مجموعة الشئون التي تهم الدولة أو الطريقة التي يسلكها الحكام[2]".

---

(1) يراجع بنود الإعلان:

- Philippe de chaprlla: la déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme, lettre liminaire de rêne Cassin, préface de Jean – Yves Calvez, paris, 1967.
- Maria bettati Duhamel et Greilsamer: la déclaration universelle des droits de l'homme, Gallimard 1998.

(2) الموسوعة السياسية: بإشراف د. عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري: منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص 327.

أو هي "علم الدولة والسياسة كلغة تعنى القيام بشئون الرعية واستخدم العرب لفظ السياسة بمعنى الإرشاد والهداية[1]".

فالسياسة كفلسفة تلزم صاحب السلطة في المجتمع أن يكون ذا فكر نقدي، يسعى إلى تحقيق التكامل بين مختلف مجالات الدولة السياسة وهي فن لحكم الإنسان وهي استجابة لحاجات ومتطلبات الإنسان ولعله يكمن هنا قدرة الحاكم على اختيار مستشاريه وأعضاء حكومته.

وفيما يرى بعض أهل الاختصاص بأنها "تشير إلى السلوك المتعلق بمؤسسات وعمليات الحكم"، فإن البعض الآخر يعتبرها "العملية التي تتعامل بمقتضاها الجماعة البشرية مع مشكلاتها وصولاً إلى أهدافها[2]".

ولا تخرج قواميس اللغة العربية والإنجليزية والفرنسية عن إطار التنوع في التعريفات التي قدمتها لنا الموسوعات السياسية المختلفة.

وهكذا يستهدف هذا البحث التعريف بأبرز "الاسهامات الميتافيزيقية"[3] في الفكر السياسي، وخاصة تلك التي قدمها، أظهر أولئك الذين نهجوا منهجاً فلسفياً ذا مقدمات ميتافيزيقية تتصل بعالم ما وراء الطبيعة، إنهم المفكرون الذين نأوا بأنفسهم عن دنيا الواقع، وأبوا إلا الغوص في عالم الروح على عمق أغواره، ولا نهائية دهاليزه بحثاً عن الحقيقة واستلهاماً للمعرفة، ذلك بأن هؤلاء القوم من

(1) أحمد عطية الله: القاموس السياسي، منشورات دار النهضة العربية، مصر، 1974، ط5، ص 661.

(2) موسوعة العلوم السياسية: منشورات جامعة الكويت، 1994، المجلد الأول، ص 102.

(3) وسيشير الباحث من خلال الدراسة إلى تباين مقدمات أصحاب المنهج الفلسفي ما بين مقدمات ميتافيزيقية وأخرى عقائدية وثالثة عقلية صرفة... إلخ، بيد أننا قد ركزنا في تناولنا لمضمون هذا البحث على (المقدمات الميتافيزيقية: عالم ما وراء الطبيعة أو عالم الروح)، وأيضا "المقدمات العقائدية" لانها تظل لها قدسيتها عند أصحابها وذلك ارتباطاً بالعقيدة ذاتها، أما "المقدمات العقلية" فقد ارتبطت بأفكار القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي كانت من وراء ظهور مذهب الحقوق الطبيعية والأيديولوجية الليبرالية وما أصبح يعرف بالنظم النيابية، وهو ما أكسبها – هي الأخرى – أهمية خاصة.

الفلاسفة ترسخت قناعاتهم بأن "الحقيقة" و"المعرفة" ليستا من شأن عالمنا المادي المحسوس وإنما هما قابعتان في "عالم الروح" (اللامحسوس).

ومن هنا لابد من إحداث ثورة شاملة في منهج العلم السياسي، والانتقال من الشرح على المتون إلى ربط السياسة بكافة العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها الدراسات التاريخية والفلسفية حتى يتم الاستفادة من تراكم الخبرات التي عاشت فيها أنظمة الحكم السابقة، والاستفادة من نجاح الأنظمة السياسة في بقية دول العالم باختلاف أنظمتها المتعددة، والوصول إلى تشكيل نظم سياسة قوية متكاملة ومتوازنة تستوعب الجميع بدون تفرقة.

ومن هنا لم تعد الفلسفة اليوم تدور في فلك المعرفة النظرية فحسب؛ بل أصبحت أيضا تحاول الوصول إلى تنظيم الحياة الإنسانية وهي بذلك لا تعلمنا كيف نفكر فحسب؛ بل تعلمنا أيضا كيف نحيا كبشر، وإنسانيا كيف نعيش داخل مجتمعاتنا، واجتماعيا كيف نطور من مجتمعنا ونحترم فيه حقوق الإنسان.

فلولا أحلام الفلاسفة في الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديماً؛ عراة أشقياء في الكهوف، لقد كان إنشاء أول مدينة خيالاً من أخيلة المفكرين ... ومن الأحلام السخية ظهرت الحقائق النافعة، فالخيال هو مبدأ التقدم وفيه محاولة إيجاد المستقبل الحسن[1].

والواقع أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ طريقة تفكير شديدة النهم إلى المعرفة أكثر منه تاريخ فرع محدد من فروع المعرفة، وتعتبر الصورة التقليدية للفلسفة بوصفها ضرباً من ضروب العلوم التأمُّلية للتفكير المحض، المفصول فصلاً غريباً عن الموضوعات الأخرى، خدعة ووهماً في الرؤية التاريخية، ويُعزى ذلك الوهم إلى الطريقة التي ننظر بها إلى الماضي، وبالأخص إلى الطريقة التي نميل إليها في تصنيف المعرفة وتقسيمها ومن ثم إعادة تصنيفها، فالأعمال الفلسفية تسترقها العلوم الأخرى وتتبناها على نحو منتظم؛ فما كان بالأمس فلسفة أخلاقية أصبح اليوم جزءاً من التشريع أو اقتصاديات الرفاهية، وما كان يندرج في الماضي تحت

(1) سلامة موسى: أحلام الفلاسفة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص 21.

فلسفة العقل أضحى ينتمي إلى العلوم الإدراكية، ويمتد الطريق في كلا الاتجاهين[1].

منهجية الدراسة: يرى الباحث، أن عليه في سبيل الوصول إلى النتائج ومن ثم فحص الفرضية، أن يعتمد مفهوم "الحكومة" في دراسته، ومفهوم النظام السياسي، ومفهوم الدولة، ومفهوم الديمقراطية.

وانطلاقاً من طبيعة البحث وموضوعه فإن – الباحث-سوف يعتمد على ثلاثة مناهج هي:

1- المنهج الأول: هو المنهج التاريخي الذي يعالج السياق التاريخي والفلسفي للفكر السياسي وصولاً إلى صياغة الدولة المعاصرة، والعودة إلى ظروف نشأة الدولة وشكل الحكومة ومدى مساهمته في تحديد النظام السياسي داخل المجتمع بالتطبيق على التاريخ الدستوري المصري، والتأصيل للديمقراطية لما بينهم من ارتباط وتداخل.

2- المنهج الثاني: هو المنهج التحليلي حيث البحث في القواعد الفكرية التي قامت عليها الدولة الديمقراطية المعاصرة، وفي الأسس والمفاهيم والإشكاليات في الفكر السياسي في مختلف العصور، والتحليل والتفسير ورصد الأبعاد المشتركة وفهم وجوه الاختلاف بين أفكار رموز الفكر السياسي، بالتركيز على المقارنة في مجال الفكر عبر الزمان والمكان، والملاحظة والربط بين الفكر والواقع، والأفكار المجردة ومجريات السياسة تاريخياً وواقعياً.

3- المنهج الثالث: هو المنهج الوصفى، ويتمثل في عرض لشكل الحكومة ومدى مساهمته في تحديد النظام السياسي داخل المجتمع؛ من خلال رؤية تحليلية في ضوء متغيرات الديمقراطية المعاصرة بالتطبيق على فلسفة النظم الدستورية في مصر على مدار تاريخها الدستوري.

(1) أنتوني جوتليب: حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، الطبعة الأولى، 2015م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 18-19.

وبالنسبة لمحاور خطة الدراسة سيكون تقسيمها الى فصل تمهيدى وأربعة أبواب رئيسية كالاتى:

- الفصل التمهيدي: مفهوم النظام السياسي وعلاقته بالدولة.

◈ الباب الأول : السياق التاريخي لنشاة الدولة.

◈ الباب الثانى : التأصيل لفكرة الديمقراطية وأثرها فى تحديد النظام السياسى.

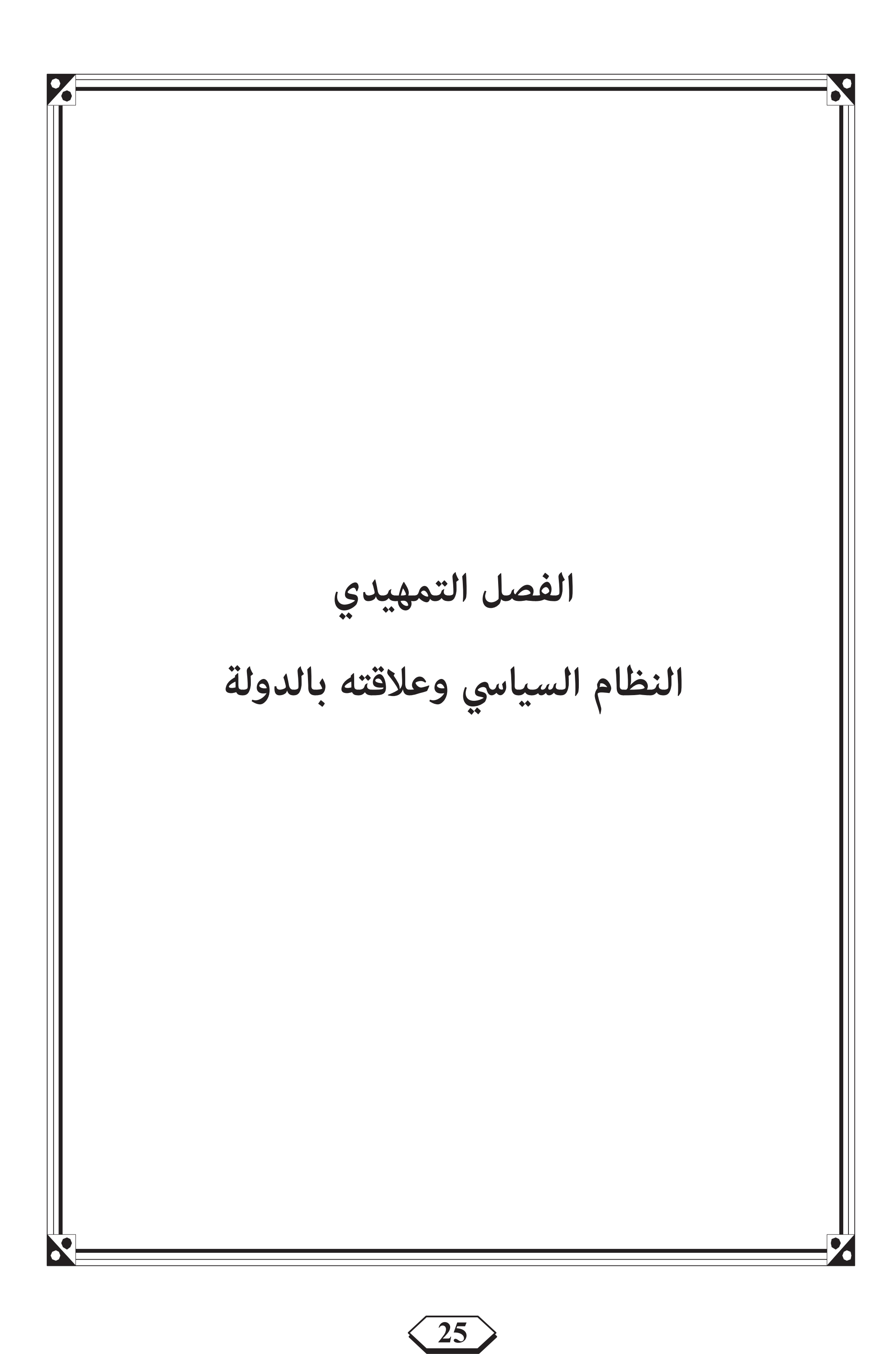
◈ الباب الثالث : الفكر السياسي في العصور المختلفة وارتباطه بفكرة الديمقراطية.

◈ الباب الرابع : الحكومة من خلال رؤية تحليلية تاريخية في ضوء متغيرات الديمقراطية المعاصرة بالتطبيق على النظام الدستوري المصرى.

ومع أهمية دراسة النظم السياسية في كافة جوانبها التاريخية والسياسية والفلسفية؛ فإن الجانب الذي نهتم به هنا هو هذا التجمع الاجتماعي والسياسي والقانوني المسمى حالياً بالدولة وعناصر الحركة فيها وتجسيد سيادتها وإرادتها، عن طريق ما يسمى بالحكومة وما يرتبط بهذين الاصطلاحين من علوم مختلفة تساعدنا على إبرازهما وشرح مكوناتهما، وكيفية عملهما وتطور الديمقراطية من خلالهما في إطار مفهوم الدولة المعاصرة.

وها هي سفينة الفلسفة تبدأ بتشغيل محركاتها الضخمة، لكي تنتقل من بلد لأخرى لتنير مشاعل الحضارة الإنسانية، وبدأت في إطلاق صوت بوقها العملاق لإعلان بداية تحركها، لاستكمال رحلاتها الأبدية التي لا تنتهي إلى ما شاء الله إلى أن يرث الله عز وجل شأنه الأرض وما عليها.





الفصل التمهيدي

النظام السياسي وعلاقته بالدولة

الفصل التمهيدي

النظام السياسي وعلاقته بالدولة

أولاً: النظام السياسي:

لا تتفق الكتابات المتخصصة في علم النظم السياسية حول تعريف جامع مانع لها، ويرجع ذلك إلى عاملين أساسيين (أولهما) غموض مصطلح السياسة ذاته وتعدد استخداماته[1] فبعض الكتاب يقصر مصطلح السياسة على ظاهرة السلطة في الدولة[2] وبعضهم يتوسع فيه توسعاً كبيراً بحيث يشمل دراسة السلطة في المجتمع ككل[3] (وثانيهما) تأثر النظم السياسة بالبيئة المحيطة بها، وتطور تلك البيئة باستمرار، الأمر الذي يحول دون وضع تعريف ثابت، واضح المعالم للنظم السياسية.

غير أن الكتاب برغم اختلافهم حول تعريف النظم السياسية يتفقون على أن النظم السياسية ما هي إلا ظاهرة توزيع وممارسة السلطة[4] ومن ثم فإن تعريفنا للنظم السياسية يتوقف على فهم ظاهرة السلطة أولاً.

فالنظام السياسي مجموعة عناصر مهمتها الإبقاء على المجتمع من حيث كونه كيانا قائما بذاته، تديره سلطة سياسية[5]. وهو واحد من أنظمة المجتمع الأخرى،

---

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1994، ص 3 – 4.

(2) د. محمد فتح الله الخطيب: دراسات في الحكومات المقارنة، دار النهضة العربية، 1966، ص 6 – 9.

(3) Robert A.Dahl: Modern Political Analysis. Fifth edition. Prentice – Hall,inc 1991.
ويراجع أيضا: روبرت دال: التحليل السياسي الحديث: ترجمة د.علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1993، ص 6 – 9.

(4) روبرت دال: التحليل السياسي الحديث، مرجع سابق، ص 8 – 10.

(5) يعرف الأستاذ الدكتور (إبراهيم درويش) النظام السياسي بأنه مجموعة الأنماط المتداخلة والمتشابكة والمتعلقة بعمليات صنع القرارات والتي تترجم أهداف وخلافات ومنازعات المجتمع من خلال الجسم العقائدي الذي أضفى صفة الشرعية على القوة السياسية فحولها إلى سلطات مقبولة من الجماعة السياسية تمثلت في المؤسسات السياسية، يراجع في ذلك كتابه: (النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية) الجزء الأول، الطبعة الثانية، 1969، ص 23.

كالنظام الاقتصادي والنظام القانوني والنظام الثقافي، والعناصر التي يتألف منها النظام السياسي هي: التنظيمات السياسية[1]، والقواعد السياسية، والعلاقات السياسية، والوعي السياسي[2].

فالنظام السياسي لا يقتصر على تحليل النصوص الدستورية في الوثيقة الدستورية داخل الدولة، بل يمتد ليشمل في دراسته القوى السياسية الاجتماعية المؤثرة في تنفيذ وتطبيق الأحكام الواردة في الوثيقة الدستورية كالأحزاب السياسية والنقابات ومؤسسات المجتمع المدني بكافة أشكالها[3].

ويؤثر كل هذه العناصر في الآخر ويعتمد عليه، وتفاعل هذه العناصر هو الذي يجعل منها "نظاماً" لا مجرد "عدد" من الأشياء التي تجمعها المصادفة ولا تتصل ببعضها البعض ايه علاقة[4]، وفي الوقت نفسه، يؤلف كل عنصر من هذه العناصر نظاماً فرعياً من النظام السياسي.

ولا جرم أن ثمة جوانب سياسية في سلوك المؤسسات والجماعات والأفراد في زمننا الراهن، وتفسير ذلك أن السياسة تؤثر، بنسب متفاوتة، في كل جوانب حياة الفرد والمجتمع، كالاقتصاد، والثقافة، والأخلاق، والأسرة، وأسلوب الحياة.

---

(1) التنظيم السياسي هو مجموعة من الناس ذوي الاتجاه الواحد والنظرة المتماثلة والمبادئ المشتركة والهدف المتفق عليه، يسعون بوعي وعن عمق وإصرار لتحقيق الأهداف التي يؤمنون بها، وأن يسودوا بنظرتهم ومبادئهم، وهم قادرون فعلا على أن يعملوا وينشطوا نشاطا يوميا ودءوبا في سبيل ذلك، وهم يرتبطون ببعضهم بعضا وفقا لقاعدة أو قواعد تنظيمية مقبولة من جانبهم تحد علاقاتهم وأسلوبهم ووسائلهم في العمل والنشاط، يراجع في ذلك: وليد نويهض: السلطة والحزب، (مقالات للرد على الماركسية)،الزهراء للإعلام العربى، القاهرة، ط1، 1988، ص 132.

(2) الوعي السياسي: هو إدراك الفرد لواقع مجتمعه ومحيطه الإقليمي والدولى، ومعرفة مشكلات العصر المختلفة والقوى الفاعلة والموثرة في صناعة القرار وطنياً وعالمياً في معرفة الواقع، ورصد الجوانب والقوى المؤثرة فيه ورصد الأحداث وتحليلها واستكشاف خلفيتها وأبعادها وآثارها.

(3) د. عوض الليمون: الوجيز في النظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري، دار وائل للنشر، الطبعة الثانية، 2016، ص 19.

(4) Willam A. welsh , studying politics ,(Nelson) London, 1973, PP. 10 – 11.

ولكن عناصر النظام السياسي، بالمعنى المحدد آنفاً، تقتصر على تلك العناصر التي تتفاعل والسلطة والإدارة تفاعلاً قوياً، والتي يؤلف هذا التفاعل سمة مميزة من سماتها، وإذا كان النظام السياسي أحد أنظمة المجتمع، فهو يتميز منها بخصائص أهمها:

أولاً – إن النظام السياسي يملك السلطة العليا في المجتمع، وبذلك تلزم قراراته المجتمع برمته، كما تلزم أنظمته الأخرى، وتفسير ذلك أن إحدى الوظائف الأساسية التي يمارسها النظام السياسي تعبئة الطاقات لتحقيق أهداف المجتمع الموجهة، لتأدية هذه الوظيفة، ولابد من أن يملك النظام السياسي "سلطة". وبهذا تكون السلطة الخاصية الأولى التي يتصف بها[1]، وتبرز هذه الخاصية على نحوٍ واضح إذا ما تمت المقارنة، على سبيل المثال، بين هذا النظام والنظام الاقتصادي، الذي تقتصر وظيفته الأساسية على إنتاج السلع والخدمات وإشباع حاجات المجتمع المادية.

ثانياً – إن النظام السياسي يتمتع باستقلال ذاتي نسبياً، إذ تحكم العلاقات الواقعة ضمنه قواعد خاصة قانونية وسياسية، ولذلك كان أبرز شكلاً من أي نظام فرعي آخر من أنظمة المجتمع.

ثالثاً – إن تأثير النظام السياسي في المجتمع كله أكثر فاعلية من تأثير أي نظام آخر، ومصدر هذا التأثير امتلاك النظام السياسي السلطة العليا ومن ثم القدرة على تنظيم طاقات المجتمع.

رابعاً – إن النظام السياسي يتفاعل والأنظمة الأخرى في المجتمع، بالرغم من ممارسته السلطة العليا فيه، ولا تعني هذه السلطة بذاتها انفصال النظام السياسي عن البيئة الاقتصادية – الاجتماعية التي يتحرك فيها، ذلك أنه في المآل الأخير وليدها، فهي أساسه وهو البناء الذي يقوم عليها، وهو ما يطلق عليه الطريق الثالث[2] بلغة العصر الحديثة.

---

(1) يقول (ويلش) بهذا الشأن، إن النظام السياسي يَجنَح إلى ما يسميه الإبقاء على الذات، إذ ينشئ مؤسسات وأعرافاً من شأنها الإبقاء على وجوده وهويته، يراجع في ذلك:

– Willam A. Welsh.op.cit. p10.

(2) الطريق الثالث third way يقع بين طريق الاشتراكية socialism وطريق الرأسمالية capitalism، بين اليسار left واليمين right، ولقد تولد مصطلح "اليسار" ومصطلح "اليمين"=

واستناداً إلى عناصر النظام السياسي وخصائصه، يمكن تحديد وظائفه بأنها:

(1) تحديد أهداف المجتمع ومهامه.

(2) تعبئة طاقات المجتمع.

(3) دمج العناصر التي يتألف منها المجتمع أو توحيدها.

= عن الحياة البرلمانية الفرنسية في مستهل القرن التاسع عشر، عندما اعتاد الملكيون أو المحافظون أن يجلسوا جماعة إلى يمين رئيس الجلسة، وتجمع المصلحون الدستوريون والانقلابيون إلى يساره. وفي هذا إشارة رمزية لها دلالتها، لأن "اليسار" على وجه الإجمال يريد أن يدفع الأهداف الديمقراطية للثورة الأمريكية والثورة الفرنسية حتى تتحقق على أكملها، ويريد "اليمين" إجمالا مجتمعا أقل من ذلك ديمقراطية بدرجة كبيرة، وهذه الخطوط العريضة التى ترسم الفوارق بين هذين المصطلحين لا تكفي – بطبيعة الحال – لقياس ما في الآراء من تعقيد حتى في السياسة، وذلك لأمر واحد وهو أن الوسط الذي نقيس منه اليسار واليمين ليس نقطة محددة واضحة لأن الجذب الديمقراطي بين مثل الحرية والمساواة موجود دائما.

ومما يلفت النظر في السنوات الأخيرة من الجمهورية الفرنسية الثالثة أن الملكيين والشيوعيين وهما في المصطلح السياسي يمين متطرف ويسار متطرف، كثيرا ما صوتوا في جانب واحد في مشكلة معينة.

ومهما يكن من أمر فإن – جيدنز – يحاول عبر مؤلفاته أن يجسد التعارض القائم بين "اليسار" و"اليمين" ويدعو إلى الانصراف عن الجانبين التماساً لطريق ثالث وهو يرى أن الطريق الثالث وسيلة لتحقيق التقارب بين الاشتراكية أو اليسار وبين الرأسمالية أو اليمين.

وبالنسبة للاشتراكية يرى – جيدنز – أن أصولها ترتبط بالبدايات المبكرة لتطور المجتمع الصناعي منذ حوالي منتصف القرن الثامن عشر وحتى أواخره، وقد كانت الاشتراكية في بدايتها بمثابة بناء فكري يعارض النزعة الفردية individualism في حين ظهر اهتمامه بتطوير نقد للنظام الرأسمالي في فترة لاحقة، وقبل أن تدعي لنفسها معنى محدداً شديد التخصيص بقيام الاتحاد السوفيتي اختلط مصطلح الشيوعية communism بشدة مع مصطلح الاشتراكية حيث سعى كل منهما إلى تأكيد أولوية الاجتماعي أو المجتمعي، يراجع في ذلك:

- Giddens , anthony: the third way , the renewal of social democracy , polity press , 1999 , p – 3.

(4) التقارب بين الحياة السياسية، كما هي ممارسة، والقواعد السياسية والقانونية الرسمية، أي إضفاء الشرعية على الحياة السياسية نفسها، وفي رأي (سبيرو): أستاذ العلوم السياسية الأمريكي، تكمن أهداف الأنظمة السياسية جميعاً في خلق الاستقرار والمرونة والكفاءة والفاعلية، فإذا عجز النظام السياسي عن إنجاز واحد منها أو كلها، فلن يكون نظاماً، ولن يحافظ على وجوده، وسيسعى أعضاؤه إلى أن يتحدوا مع آخرين في أنظمة سياسية جديدة لحل معضلاتهم[1]، ومن الواضح أن الوظيفتين الرئيسيتين اللتين يؤديهما النظام السياسي حصراً هما تحديد أهداف المجتمع وتعبئة الطاقات اللازمة لبلوغها. أما الدمج والتقارب فهما وظيفتان يقوم بهما النظام السياسي كما تقوم بها الأنظمة الاجتماعية الأخرى، ولاسيما النظام الثقافي، وكما هو معروف، تكمن الوظيفة الأساسية التي يؤديها النظام الثقافي في تكييف الأفراد بإقامة قواعد ونماذج سلوكية يخضعون لها، فتعمل على توحيدهم أو دمجهم.

فالسعي إلى السلطة من طبيعة الأفراد، بل والمؤسسات، إما لتحسين وضعهم المادي أو الأدبي أو نشر معتقد ديني أو مذهب سياسي أو اجتماعي بل أن حب السلطة قد يصل في بعض الأحيان إلى درجة المرض أو الهوس، بحيث يضحي الإنسان بالغالي والثمين في سبيل الوصول إليها، ولقد كان للسلطة من قديم الزمن وحتى وقتنا الحاضر هذا البريق الخاص في نفوس ممارسيها ولم تفقد بريقها في يوم من الأيام، لأن السلطة تمنح ممارسيها الثقة بالنفس، أو الشعور بالقوة والتفرد، سواء بما تسبغه السلطة على ممارسيها من شعائر الاحترام وطقوس التبجيل، والإعجاب والتقدير، وإما لما ينتج عنها من فوائد مادية أو معنوية[2].

ولا يتفق حائزو السلطة على أسلوب واحد لممارستها[3] فبعضهم يسعى جاهداً لكسب ولاء الأفراد بتقديم مكافأة مجزية من أجل تحقيق المصلحة العامة وتغليبها

---

(1) Herbert J. Spiro, politics as the master science: from plato mao, (Longman), 1970 , pp, 50 – 51.

(2) د. محمد محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة، دراسة تحليلية مقارنة، دار النهضة العربية، 1997، ص 4.

(3) John Kenneth Galbraith: The Anatomy of power, Hamish Hamilton,1984, First chapter.

على المصلحة الخاصة ويطلق على هذا النوع من السلطة: السلطة المعتدلة، وبعض ممارسي السلطة يلجؤون إلى أسلوب العقاب أو الجزاء أو الزجر وذلك بإنزال أقسى العقوبات أو الجزاءات المادية أو المعنوية لمنع الأفراد من ممارسة نشاط غير مرغوب فيه من قبل حائزي السلطة، ويطلق على هذا النوع من السلطة: السلطة الطاغية أو المستبدة، وقد يلجأ البعض إلى أسلوب ثالث لممارسة السلطة وهو المزج بين الأسلوبين السابقين حيث تستمد السلطة قوتها عن طريق إذعان الآخرين لها والإيمان بمبادئها والخضوع لأوامرها عن طواعية واختيار ويطلق على هذا النوع الثالث: السلطة المتكيفة. والسلطة المتكيفة تلجأ إلى إقناع الأفراد بأن كل ما يصدر عنها واقعي وصادق ومن ثم فإنها تلجا إلى الدعاية والإعلان والتدخل في خيارات الأفراد بطريق غير مباشر، وتعد المدارس والجامعات الخلايا الأولي لغرس مبادئ احترام السلطة وتعزيز دورها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وخلق الروح الوطنية لدى الأفراد في مرحلتي الطفولة والشباب.

ثانياً: المقارنة بين الدولة والنظام السياسي:

تعد الدولة، واقعاً ومفهوماً، مؤسسة من مؤسسات النظام السياسي، وإن كانت اكبرها وأبرزها، وتمارس الدور الرئيسي فيه، ولكن هذا لا يعني أن النظام السياسي يمكن أن يكون هو الدولة، أو أن يقلص مفهومه فيصبح مفهوم الدولة. وذلك أن النظام السياسي يضم العديد من المؤسسات السياسية الأخرى غير الدولة، وتؤدي هذه المؤسسات وظائف ذات أهمية للنظام السياسي الذي يتمتع أصلاً باستقلال ذاتي كما سبق التوضيح، ولا شك أن العديد من هذه المؤسسات لا تملك سلطة إكراه كالتي تملكها سلطة الدولة السياسية، إلاّ من خلال هذه المؤسسات، ثم إن أفراد المجتمع جميعاً لا يشاركون في الحياة السياسية إلا عن طريق هذه المؤسسات، ولا تصاغ الأهداف السياسية إلا بمساعدتها.

ولربما بان الفرق بين النظام السياسي والدولة في أوضح معالمه إذا ما حللنا المؤسسات السياسية نفسها، فالنظام السياسي لا يضم هيئات الدولة وحدها، تشريعية وتنفيذية وقضائية، بل كذلك مؤسسات وتنظيمات سياسية أخرى، وفي مقدمتها الأحزاب السياسية، وتتجلى أهمية هذه المؤسسات والتنظيمات في النظام

السياسي حين ندرس هذا النظام والدولة سيسيولوجياً، فنجد أن هذه الدراسة تتجاوز تحليل الدولة من منظور المؤسسات الدستورية والقانونية الأخرى، أي من منظور قانوني صرف، وفي المجمل، يمكن القـول علاقة الدولة بالنظام السياسي هي علاقة الجزء بالكل.

وفي لغة السياسة، تستعمل "الدولة" بمعنيـين: معنـى ضـيق وآخـر واسـع، ففـي المعنـى الضـيق، الدولة هي إحدى مؤسسات النظام السياسي، وتملك وسائل القمع لطاعة أوامرها، وفي المعنـى الواسـع، الدولة هي التعبير الرسمي عن المجتمع بأكمله، وفي هذا المعنى، يستخدم مفهوم الدولة مرادفاً للنظام السياسي.

وسيتم عرض النظام السياسي ومكوناته كما يلي:

- المبحث الأول : مفهوم النظام السياسي.
- المبحث الثاني : مكونات النظام السياسي.



المبحث الأول

مفهوم النظام السياسي

يقصد بالنظام السياسي أشكال الحكومات المختلفة التي تباشر السلطة في المجتمعات الإنسانية، وكانت دراسة النظام السياسي تتركز في تحديد شكل الدولة ونوع الحكومة، ولا تتعدى البحث في مجالات نشاط السلطة والجوانب الاقتصادية والاجتماعية لهذا النشاط، وبذلك يرى البعض أن النظام السياسي استخدم بدلالة القانون الدستوري تقليدياً[1]؛ حيث إن كلا منهما تركزت الدراسة

(1) فإقامة المجتمع الديمقراطي الحر المتحضر في إطار دولة المؤسسات يتطلب نزول الجميع علي حكم القانون, وهو مايستلزم ايضا توافق التشريعات علي ما فيها من تدرج مع القاعدة الأعلي التي تستمد منها, وبحيث يكون دستور البلاد وقانونها الأعلي, هو الأساس الذي ينبغي أن ترد إليه أعمال وتصرفات السلطات العامة, والاشخاص العامة والخاصة كذلك, ويلزم اتفاقها معه, وإلا كان في خروجها عنه مخالفة ممقوتة تهدرها وتنال من صحتها وسلامتها. ولم يكن هذا التوجه محض فكر نظري يردد به ثوابت متفق عليها, فالدكتور المستشار عوض المر رئيس المحكمة الدستورية الاسبق على سبيل المثال كانت سياسته حكيمة وفاعلة نقل بها الشرعية الدستورية من صيغها النظرية التقليدية إلي تطبيقات عملية متطورة، وقد ساعده علي ذلك فكره المتطور المستنير, واستيعابه للمدارس والمذاهب القانونية المختلفة الإسلامية واللاتينية والانجلو أمريكية وغيرها, ونجاحه باقتدار من خلال نظر ثاقب وتحليل دقيق وفهم عميق في اقتباس وابتكار الحلول المناسبة لظروف البلاد واحوال ابنائها, محتفظا للدستور بقدسيته ناظرا إليه كوثيقة تقدمية حية ترعي تلك الظروف والاحوال, وبما ليس فيه اخلال أو انتقاص بما حوته من ضمانات للافراد.

ولقد احدثت الاحكام القضائية المتوالية والرنانة التي اصدرها الدكتور عوض المر أصداء واسعة في الشارع المصري, وكان لها كذلك تأثير ايجابي ملموس علي وضع وسياسات البلاد من منظور المجتمع الدولي. فمعالجته للحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية بل والحق في البيئة والتنمية اتفقت إلي حد كبير مع المستويات المتعارف عليها في أرقي الأمم المتحضرة علي نحو أبرز دور القضاء المصري علي الساحة القانونية الدولية، من خلال ما حققه هذا القضاء تحت ريادة الدكتور المستشار عوض المر، من انجازات متوالية دعمت الحقوق والحريات الفردية, وكفلت لها المزيد من الضمانات. =

فيه على نظام الحكم من الناحية القانونية المجردة، حيث يرد الترادف ما بين النظام السياسي والحكومة لأن الحكومة بالمعنى الواسع هي ممارسة السلطة في جماعة سياسية معينة، وعلى هذا الأساس فإن الأخذ بهذا التعريف يؤدي إلى انحصار أو حصر موضوعات النظم السياسية أساساً في الجانب العضوي أو الشكلي للسلطة، بعيداً عن الخوض في أهداف السلطة ومجالات أنشطتها، وإنما فقط دوران دراستها حول النصوص الدستورية المنظمة للسلطة[1].

وقد عرف النظام السياسي تعريفات عدة، فقد عرفه (روبرت دال) بأنه (نمط مستمر للعلاقات الإنسانية يتضمن التحكم والنفوذ، والقوة، أو السلطة بدرجه عالية)[2].

يمتاز هذا التعريف ببعض العمومية كونه لم يحدد نوعية الأنظمة ولا يشير إلى النظام السياسي فقط، فالأنظمة الاجتماعية والدينية والاقتصادية أيضا تمتاز بسمات القوة والنفوذ والسلطة وهي تعمل في إطار التفاعلات والعلاقات الإنسانية.

وعرف النظام السياسي أيضا (مجموعة من الأنماط المتداخلة والمتشابكة والمتعلقة بعمليات صنع القرارات والتي تترجم أهداف وخلافات ومنازعات المجتمع الناتجة من خلال الجسم العقائدي الذي أضفى صفة الشرعية على القوة السياسية فحولها إلى سلطات مقبولة من الجماعة السياسية تمثلت في المؤسسات السياسية)[3].

وهذا التعريف حاول تحديد أبعاد النظام السياسي من خلال المفهوم وآلية العمل، فأشار إلى أنه عبارة عن عناصر متفاعلة وهذه العناصر تمثل المؤسسات التي لها نشاطات محددة مهمتها ترتبط بعمليات صنع القرار، ذلك من خلال ترجمة

= ولعل من أهم تأثيرات الدكتور عوض المر في هذا المجال هو تفجيره وتنميته للوعي الدستوري بين الأفراد، إذ تزايدت بقدر ملحوظ درجة إدراك المواطن العادي للمفاهيم الدستورية التي تقدم له الضمانات وتكفل له الحماية في ظل الدستور, وأصبح كل مواطن عالما في معظم الأحوال بحقوقه المكفولة دستوريا, وحريصا علي عدم المساس بها أو النيل منها, علي نحو صار معه التقاضي في شأن المخالفات الدستورية أمرا مألوفا ومتزايدا.

(1) د. إبراهيم درويش: النظام السياسي، مرجع سابق، ص 35.

(2) روبرت دال: التحليل السياسي الحديث، مرجع سابق، ص 10.

(3) د. إبراهيم درويش: النظام السياسي، مرجع سابق، ص 43.

التشريعات والقوانين إلى سياسات عامة على أرض الواقع وتتم عملية التشريع والتنفيذ انعكاسا لأيديولوجية النظام السياسي وشرعية عمله.

وهناك تعريف أيضا للنظام السياسي بأنه (الأطر القانونية للنشاط السياسي، وتلك الأطر هي مجموعة المؤسسات التي تحتوي على النشاطات التي لها علاقة بالسلطة، سلطه تنظيم المجتمع، والمؤسسات هنا عبارة عن بنية وأعمال ونشاطات تقع داخل البنية)[1].

وهناك منهجان لتعريف النظم السياسية:

ولأن النظم السياسية تدور حول ظاهرة توزيع وممارسة السلطة في جماعة معينة، أيا كانت مصادر هذا التوزيع أو أسبابه، أو المؤسسات المجسدة له، لذلك ساد الفكر السياسي منهجان في تعريف النظم السياسية، أحدهما واسع والآخر ضيق.

أولاً: المدلول الواسع للنظم السياسية:

يميل بعض الكتاب إلى تبني المدلول الواسع أو الفضفاض للنظم السياسية، فالنظام السياسي طبقاً لهذا الرأي هو نمط للعلاقات الإنسانية يتسم بالاستمرارية، ويتضمن إلى حد كبير علاقات النفوذ والقوة والسلطة القانونية، أيا كان المجال الذي تتواجد فيه هذه العلاقات.

ولذلك لا يقتصر تعريف النظام السياسي على الحكومة بالمعنى الضيق لها، ولكنه يتسع ليشمل النظم السياسية الصغيرة: كالأسرة، والنقابة، والحزب السياسي وغيرها من الجماعات البشرية التي يمارس فيها شخص، سلطة على أخر.

والنظم السياسية طبقاً لهذا الرأي أوسع بكثير من فكرة الدولة، وتؤكد كتابات كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وجود أشكال عديدة من مجتمعات سابقة على وجود الدولة، لم تكن قائمة على فكره الدولة، غير أن علاقات السلطة كانت ظاهرة فيها، وإذا كانت هذه المجتمعات القديمة قد عرفت فكرة السلطة ولم تعرف الدولة، فمن الأفضل أن نتحدث عن النظم السياسية أيا كان

(1) د. صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، بغداد، التعليم العالي، ط2، 1990، ص 269.

مجال استخدام السلطة، ولا يوجد مبرر لقصر مصطلح النظم السياسية على الدولة أو الحكومة دون غيرها من أشكال السلطة[1].

ويقدم أنصار هذا التعريف سبباً آخر لإنكار الدمج بين السياسة والدولة وهو أن الجماعات والمؤسسات والتجمعات المعاصرة من الممكن أن يكون لها حياة مستقلة لا صلة لها بالدولة من قريب أو من بعيد.

فالسياسة كما توجد بين الدول توجد أيضاً بين الجماعات المختلفة، المتناحرة أو المتنافرة، أو المتشابهة، في داخل الدولة نفسها، فمشاكل الجماعات المختلفة، أو حتى مشاكل الأفراد لا يمكن بالضرورة عزوها إلى الدولة، ومن ثم فإن البعض يرى أن ربط السياسة بالدولة دون غيرها يضيق من فكرة السياسة، ويخرجها عن طبيعتها باعتبارها دراسة لظاهرة السلطة أينما وجدت.

والسياسة بهذا المعنى، هي نشاط يومي، يقوم به الأفراد والجماعات الصغيرة والكبيرة، وسواء شئنا أم أبينا، فلا أحد، قادر على أن ينأى بنفسه عن الوقوع في دائرة التأثير لنظام سياسي ما.

فالمواطن يتعامل مع السياسة عند تصريف أمور الدولة، والتعامل مع الوحدة المحلية، والمدرسة والنقابة والحزب السياسي والجماعات غير الحكومية (التطوعية) وغير ذلك من منظمات عديدة أخرى.

ثانياً: النظم السياسية بالمعنى الضيق:

في كتابه المعروف عن نظرية الدولة بقول الكاتب بلونتشلي[2] **Bluntschli** إن أصدق تعريف لعلم السياسة هو أنه العلم الذي يتصل بدراسة الدولة وعلم السياسة

(1) انظر مونيه Mounie وكوت Cot في كتاب: من أجل سيسيولوجيا سياسية: منشورات لوسوي 1974، الجزء الأول، ص 140، وكذلك دوفرجيه وبوردو، حيث يرى هؤلاء الكتاب أن الدولة لم تعد تحتكر وحدها ممارسة السلطة، وفي هذا يقول ميشيل فوكو Foucault في كتابه إرادة المعرفة منشورات N.R.F.، ص 122: "إن السلطة موجودة في كل مكان وهذا لا يعني أنها تبتلع كل شيء بل يعني أنها تأتي من كل شيء".

(2) Bluntschi, J.K. Theory of the state.. Oxford University Press, 1895,p.1.

ليس حديثا، بل يعود في بداياته الأولى إلى أرسطو في كتابه Politics، وكلمة سياسة في أصلها الإغريقي تشتق من كلمة Polis، بمعنى (المدينة) وعلم السياسة لدى أرسطو هو العلم الذي يتولى دراسة المدينة، ولما كانت المدينة الإغريقية، هي أقرب الأشكال السياسية إلى الدولة المعاصرة، فإنه يمكن القول إن السياسة لدى أرسطو تدور مع الدولة وجوداً وعدماً.

ويشارك كتاب معاصرون أرسطو هذا الرأي، إذ يرى بعضهم أن (وصف السياسي، يلحق بكل ما له صلة بالدولة)[1].

ويرى البعض الآخر أن تاريخ النظريات السياسية، كان مهتماً أساساً بنظرية الدولة[2].

ونخلص مما سبق إلى أن مفهوم "النظام السياسي" أوسع من مفهوم "الدولة" بمعناه الضيق، ولكنه أوسع أيضاً من مفهوم "التنظيم السياسي للمجتمع" بالرغم من أنه أهم عناصر النظام السياسي، وبيان ذلك أن التنظيمات السياسية هي حقاً الوسيلة لتحديد أهداف المجتمع الرئيسية، وهي الوسيلة كذلك لتقرير الاتجاهات السياسية، ولصياغة القواعد السياسية والقانونية، ولإدارة المجتمع كله، ولكن النظام السياسي، كما تقدم القول فيه، لا يمكن تضييق مفهومه بحيث يصبح مجرد تنظيمات سياسية للمجتمع، ونجد في الواقع أن الحياة السياسية والعلاقات السياسية هي أوسع جداً من أنشطة التنظيمات السياسية، بل أسرع تطوراً في اتجاهها الإيجابي أو السلبي على سواء.

فالنظام السياسي يشير إلى نشاطات وعمل المؤسسات التي تمثل مكوناته، وتمثل نشاطات تلك المؤسسات آليات عمل النظام السياسي ومن خلالها تتحدد أسس صنع السياسة وكيفية التوصل إلى القرار بصيغته النهائية ومن خلال التوافق بين المؤسسات، وكلما كان هناك توازن وتفاعل بين مؤسسات النظام السياسي كلما كان القرار السياسي أكثر قدرة على النجاح وأكثر قابلية للتطبيق وأكثر تقبلا

(1) Raphael, D.D. Problems of Political Philosophy. London: Macmillan, 1970, P. 27.
(2) Barry, N.P.: An Introduction to Modern Political Theory. London: Macmillan, 1981, p.49.

من عموم المجتمع، وآلية عمل النظام السياسي من خلال مؤسسات المختلفة هي التي تشكل السياسة العامة للدولة، فالسياسة العامة تمثل أداء وفاعلية النظام السياسي ونشاطات مؤسسات، فهي تمثل مخرجا من مخرجات النظام السياسي، لذلك عرف النظام السياسي بأنه (مجموعة المؤسسات التي تتوزع بينهما آلية التقرير السياسي)[1].



(1) محمد فايز: علم الاجتماع السياسي، القاهرة، مكتبة الفلاح، 1999، ص 167.

المبحث الثاني

مكونات النظام السياسي

عرف النظام السياسي بانه (مجموعة من الأنماط المتداخلة والمتشابكة والمتعلقة بعمليات صنع القرارات، والتي تترجم أهداف وخلافات ومنازعات المجتمع الناتجة من خلال الجسم العقائدي الذي أضفي صفه الشرعية على القوة السياسية فحولها إلى سلطات مقبولة من الجماعة السياسية تمثلت في المؤسسات السياسية)[1].

وسنقوم بدراسة مصادر السلطة داخل الدولة وأشكال تلك السلطة في المطالب الآتية:

المطلب الأول

مصادر السلطة

مفهوم السلطة يحمل رصيداً ضخماً من المعاني، تشكل منذ أقدم العصور إلى اليوم تنظيرا وممارسة، ولذلك تضيق السلطة كمفهوم محدد وتتسع لمفاهيم دينية وسياسية وروحية ومادية ولدلالات متعددة ومتشعبة تبعا لمجال البحث فيها، وعلى هذا الأساس أكد المفكرون على أهمية استخدام المصطلحات عبر تاريخها استخداما صحيحاً مراعاة لتغيرات الطارئة عليها، حتى لا نقع في التحريف الذي يسلبها معانيها ويخرجها من سياقها التاريخي، وفي ظل النظرة الأيديولوجية.

وعلى هذا الأساس - يقترح الباحث - أن يأخذ مصطلح السلطة داخل الحقل السياسي في أصله التاريخي[2]، لأن ذلك من شأنه تبيان المعاني التي حملها

---

(1) د. إبراهيم درويش: النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية، مرجع سابق، ص 43.

(2) فقد حكم لويس الرابع فرنسا 54 عاماً (1661 - 1715)، وطبع مصيرها بطابعه إلى حد لايمكن تصور تاريخ فرنسا من دونه، وقد ترافق في أثناء حكمه المجد والبؤس معاً، مما جعل المؤرخين ينقسمون تجاهه بين مادح وقادح. ارتكزت قاعدة العمل السياسي لديه على الطاعة في الداخل والسمعة الحسنة في الخارج. وهو يعتقد أنه مصدر السلطات، بسبب الملكية المطلقة، فهو صاحب الكلمة الشهيرة الدولة أنا، وأنا الدولة.

والتغيرات التي طرأت عليه في الصيرورة التاريخية، وحتى لا نقع أيضا في خلط معرفي ومنهجي، فلكل عصر مفاهيمه الخاصة للأشياء، فقد كانت السلطة في مجتمعات الشرق الأدنى تابعة للنظام الكوني، يُنظر فيها إلى الملك أو الحاكم أنه إله مكلف بتسيير وتدبير شئون الكون، فهذا التصور لا يميز بين السلطة الزمنية والسلطة الإلهية، فينظر إلى الكون بأنه الدولة العظمى التي تحرصها أيدي الآلهة.

وياتى مفهوم السلطة في المجتمع اليوناني ليضع خطاً فاصلاً بينه وبين التصور اللاهوتي، إذ سيعمل على إرساء مبادئه انطلاقا من العقل والفلسفة لبناء نظام المدينة، الذي ستمتزج فيه الأخلاق بالسياسة.

في المقابل نجد السلطة في المجتمع الروماني ارتبطت بفكرة التشريع والتأسيس ومحاولة جعلها ذاكرة مقدسة ومستديمة عبر التاريخ، إلا أن فترة العصور الوسطى أعادت السلطة إلى أحضان الدين حين أصبحت الكنيسة هي الراعي الرسمي لشئون الدولة والرعية، ولكن هذه الفترة لم تدم طويلاً أمام المستجدات التي جاءت بها الحداثة، بحيث أصبحت السلطة مفتوحة على العديد من المفاهيم كالحرية والمساواة والعدالة، كلها تسعى إلى خلق أنظمة سياسية أكثر ديمقراطية.

وللسلطة مصادر عديدة، منها على سبيل المثال:

أولاً: المركز أو المنصب:

هناك بعض المناصب السياسية، تحمل في طياتها، ويصرف النظر عن شخصية شاغلها، مهابة ونفوذاً كمنصب رئيس الجمهورية أو الرئيس الإداري الأعلى في المنظمات الإدارية، وقد تضفي التقاليد على بعض الأفراد سلطة بحكم مركزهم الاجتماعي، كشيخ القبلية ورب الأسرة.

ويؤكد – ماكس فيبر – هذا النوع من السلطة بقوله إنها نوع يضفيه القانون أو الأعراف أو التقاليد على شاغل مركز وظيفي، بحيث يخوله الحق في إصدار الأوامر ويفرض في ذات الوقت على المرءوسين واجب الطاعة[1].

(1) Max fiber: The Theory of Social and Economic Organisations , Ed. And Trans. By T. Parsons and A.M. Henderson, New York: Free Press, 1946 ,pp. 329 – 341.

ثانياً: الشخصية:

ارتبطت السلطة في الأزمنة القديمة بالقوة الجسدية، حيث نقرأ في كتب التاريخ عن هرقل وهانيبال وبيتر العظيم الذين استطاعوا قيادة شعوبهم بقوه أجسادهم وقدرتهم على توقيع أقسى العقوبات الجسدية على الخارجين عن إرادتهم.

غير أن الشخصية، كمصدر للسلطة، لا تقتصر على قوة الجسد بل تمتد أيضاً إلى حدة الذكاء والحكمة والكياسة والقدرة على التكيف مع الظروف المتغيرة.

فالشخصية القوية تعمل على كسب ولاء الآخرين عن طريق الإقناع والقيادة الحكيمة، وهذه بدورها تتطلب رجاحة العقل والدقة في اتخاذ القرارات والأمانة والصدق، والوقار والاتزان والتحدث بلغة مقنعة وفي هذا يكمن الفرق بين القيادة والرئاسة[1] وقوة الشخصية في المجتمعات الحديثة لم تعد وحدها كافية لتولي السلطة، إذ إن للتنظيم دوراً إيجابياً وفعالاً في تكوين وتعزيز الشخصية، فرجل السياسة ذو الشخصية القوية لابد وأن يسانده تنظيم حزبي أو نقابي أو ديني أو عسكري أو تجاري أو صناعي لدعمه والوقوف إلى جانبه.

ثالثاً: الثروة:

تذهب بعض المدارس الفكرية إلى حصر مصادر السلطة في مصدر وحيد هو الثروة، كالماركسيين، إلا لأن الثروة – على حد قولهم – هي أكثر مصادر السلطة وضوحاً حيث إنها تعطي صاحبها قوة لا مثيل لها في شراء الآخرين، ولذلك ذهب الماركسيون إلى أن إلغاء الملكية الخاصة هو السبيل إلى تداول السلطة بين الكادحين، وحصرها فيهم[2].

غير أن الواقع السياسي المعاصر يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن الثروة لم تعد ذات أهمية كبرى كمصدر للسلطة، فلقد لاحظ بيرنهام[3]، أن من وصل إلى

(1) Vroom. V. "Leadeship " in Dunnette, M. Handbook of industrial and organisainonal psychology, P. 470.

(2) يراجع في هذا الشان: كارل ماركس في كتبه عن رأس المال.

(3) Burnham, J. The Managerial Revolution, London, 1942, p.75 .

السلطة في الدول الغربية لم يكونوا من أصحاب الثروات، بل كانوا من طبقة المدراء والتكنوقراط، صحيح أن الثروة حتى بداية هذا القرن، كانت المصدر الأكثر أهمية للسلطة حيث كان الإقطاعيون والرأسماليون هم المسيطرون الوحيدون على مجريات الأمور، إلا أن الوضع قد تغير منذ بداية هذا القرن، فلقد أصبح من الممكن كسب ولاء وجهد وثقة الآخرين بالإقناع والتنظيم لا بالثروة في كسب السلطة بالرغم من نزولها من قمة الصدارة إلى موقع أدنى في سلم مصادر السلطة.

رابعاً: التنظيم:

لا جدال في أن العصر الحديث هو عصر التنظيم والإدارة، ولقد أصبح للمنظمات أهمية كبرى تفوق بكثير أهمية المركز أو الشخصية أو الثروة، فالفرد مجرداً عن كل تنظيم، مهما كانت ثروته أو قوة شخصيته، لا يصل إلى السلطة الا من خلال ضم تلك المنظمات إليه[1].

والملاحظ أن العصر الحديث يتميز باختفاء العديد من الشخصيات البارزة المهيمنة على السلطة حيث أخذت مكانها مجموعة إدارية منظمة.

وقد ظهر تأثير هذه المجموعات في العديد من المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وعليه فقد أصبح الانتقال المستمر للسلطة من يد الملاك إلى يد المدراء – أي من الثروة إلى التنظيم – السمة المميزة للتطور الصناعي منذ القرن التاسع عشر حتى وقتنا الحاضر.

---

(1) د. محمد حربي حسن: علم المنظمة، الأصول والتطوير والتكامل، الموصل، 1989، ص19 وما بعدها، ويراجع أيضا:

– James G. March and Joham P. oslen, Rediscovering Institutions The organizational Basis of Politics. New York. The Free Press, 1989, PP. 43 – 58.

المطلب الثاني

أشكال السلطة

السلطة في معناها الواسع تشمل ثلاثة أشكال لعلاقات الخضوع بين الحائز على السلطة، والمتلقي لها، هذه الأشكال هي:

1- السلطة القانونية Legal Authority :

يقصد بها الحق الشرعي في التصرف وإصدار الأوامر في مجتمع معين، ويرتبط هذا الشكل بمركز حكومي أو إداري يقبله أعضاء المجتمع، بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهات شاغله وأوامره وقراراته، لأن على الآخرين واجب الطاعة والخضوع له[1].

2- القوة Power:

يعرف البعض القوة بأنها القدرة على حمل الآخرين على التصرف بطريقة تضيف إلى مصالح القوة[2].

أما البعض الآخر فيعرفها بأنها العملية التي مؤداها التأثير في سياسات الآخرين، إما عن طريق إيقاع حرمان فعلي صارم عليهم، أو التهديد به كعقاب على عدم تواؤمهم مع السياسات المستهدفة[3].

فالقوة إذن هي القدرة الفعلية التي تمكن بعض الأفراد من السيطرة على الآخرين، ومن الضغط عليهم ومراقبتهم للحصول على طاعتهم والتدخل في حريتهم وتوجيه جهودهم، وقد تستمد القوة من شخصية الحائز عليها، أو من التقاليد، أو كنتيجة لاحتكار الثروة أو العلم، أو القوة العسكرية، وكل نظام اجتماعي عبارة عن نسق من علاقات القوة بين السادة والمسودين، أو بين الحكام والمحكومين.

(1) ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 329 – 341.

(2) March, James G. "Preferences, Power and Democracy " in Shapiro and Reeher, Power inequality and democratic politics p.51.

(3) Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan: power and society, New Haven – Yala University Press, pp.74 – 76.

والفارق بين السلطة القانونية والقوة هو أن السلطة القانونية مستمدة من القانون، وتحظى بالشرعية القانونية في حين أن القوة مستمدة من الواقع، وقد لا تحظى بالشرعية القانونية، ومع ذلك يجد الأفراد أنفسهم مرغمين على طاعة مالك القوة، خوفاً من استخدامها ضدهم.

3- النفوذ Influence :

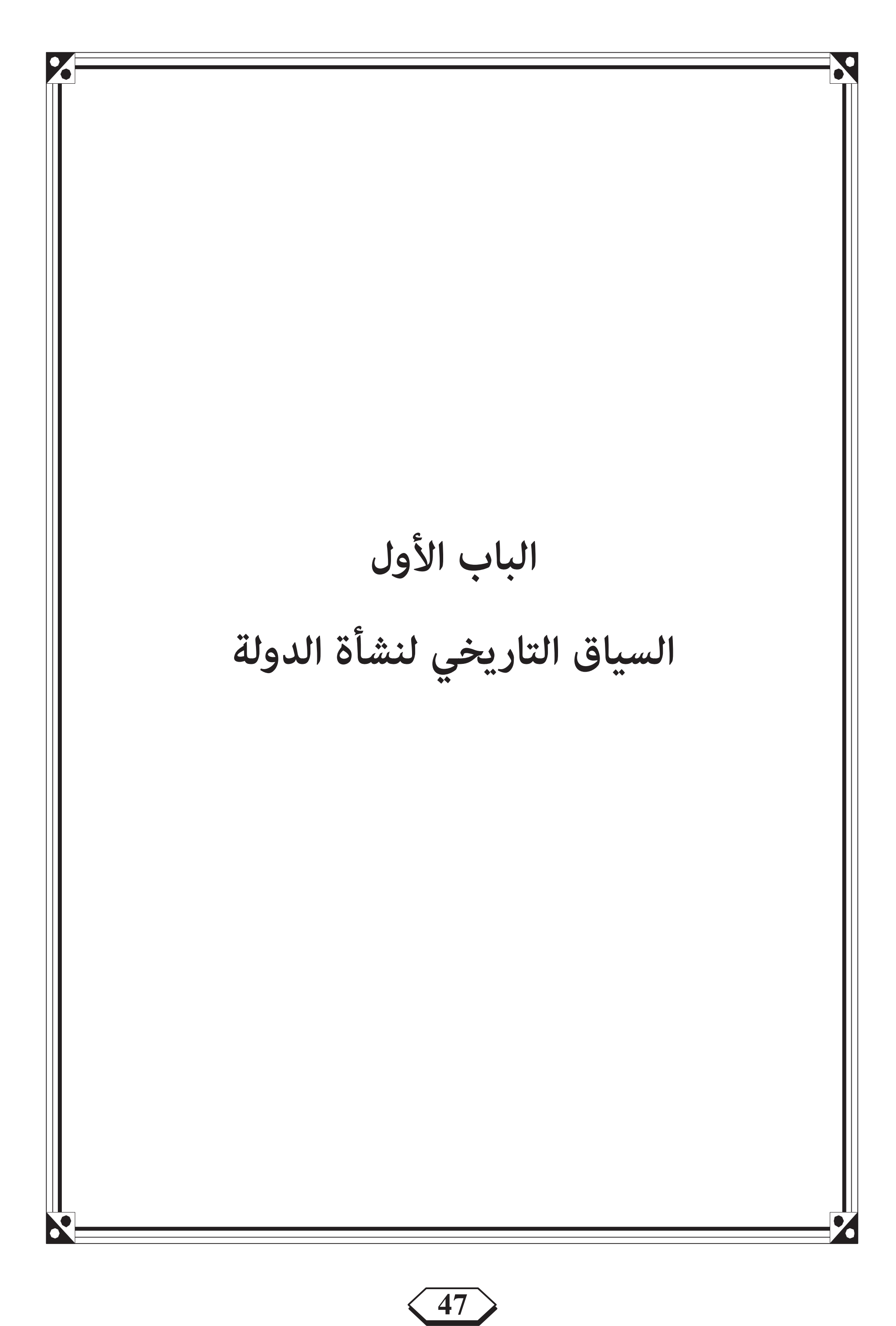
النفوذ هو أحد أنواع السلطة بمعناها الواسع، غير أنه لا يكون مباشراً، بل يعمل بطريقة غير مباشرة وغير منتظمة، وإذا كانت القوة تفهم من الناحية السلوكية على أنها خضوع الأشخاص أو الجماعات، خضوعاً صريحاً أو ضمنياً، لأشخاص أو جماعات أخرى، فإن النفوذ يدل في الغالب على المواقف التي تستخدم فيها مثل هذه القوة بدون تسلط أو إصدار أوامر صريحة، وصاحب النفوذ قد يستمد نفوذه من سماته الشخصية، أو قدراته المالية، أو العلمية، أو الشعبية، أو من العادات والتقاليد التي تحيط بعض الأفراد بهالة من النفوذ بحكم مراكزهم الاجتماعية، كرؤساء الطوائف المهنية أو الدينية أو جماعات المصالح أو رؤساء الأحزاب السياسية.

توزيع السلطة في المجتمع:

السلطة في أي مجتمع – كما تدلنا شواهد التاريخ القديم والمعاصر – لا تتوزع بطريقة عادلة بين أفراد المجتمع، وما المدن الفاضلة عند أفلاطون أو الفارابي إلا محاولة يوتوبية أو مثالية للوصول إلى مجتمع تتوزع فيه السلطة توزيعاً متكافئاً وعادلاً.

وبصفة عامة، يمكننا أن نرجع الاختلافات في حجم وفعالية السلطة، التي يمارسها بعض الأفراد على البعض الآخر إلى عدة عوامل من بينها: الاختلافات في توزيع الموارد السياسية بين الأفراد، والتباين في المهارات والكفاءات التي يستخدم بها الأفراد مواردهم السياسية، والتباين في مدى استخدام الأفراد مواردهم لأغراض سياسية[1].

(1) روبرت دال: التحليل السياسى الحديث، مرجع سابق، ص 53 – 54.



الباب الأول

السياق التاريخي لنشأة الدولة

الباب الأول

السياق التاريخي لنشأة الدولة

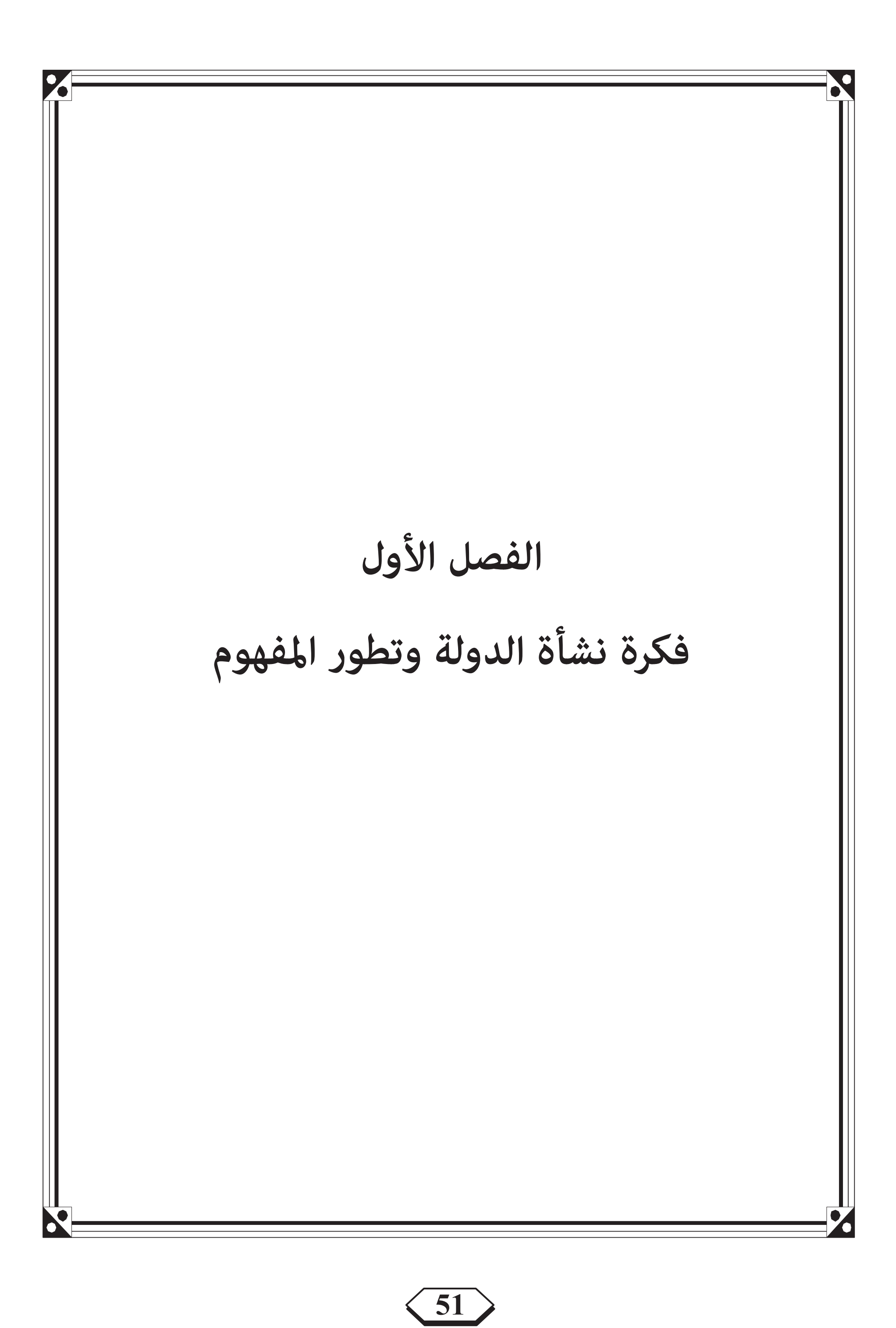
تقسيم:

يختلط موضوع البحث في تحديد أصل نشأة الدولة وأساس السلطة فيها، وذلك لأن معرفة الظروف والعوامل التي أدت إلى ظهور الدولة يؤدي في نفس الوقت إلى تحديد الأساس الذي تقوم عليه سلطتها، كما أن الدولة لا تنشأ بكامل أركانها إلا بعد قيام السلطة السياسية على إقليمها.

وسنتناول في هذا الباب الدولة من عدة جوانب، بداية من فكرة نشأة الدولة ثم تعريفها، ثم أركانها وخصائصها، والنظريات المختلفة الخاصة بتحديد أصل نشأة الدولة وتطورها. وذلك على النحو التالي:-

- الفصل الأول : فكرة نشأة الدولة وتطور المفهوم.
- الفصل الثاني : النظريات المختلفة التي ساهمت في تفسير أصل نشأة الدولة وتطورها.





الفصل الأول

فكرة نشأة الدولة وتطور المفهوم

الفصل الأول

فكرة نشأة الدولة وتطور المفهوم

تمهيد:

قبل البحث عن تعريف الدولة والدخول في تفاصيل نشأتها؛ سوف ألقي الضوء على السؤال الذي يدور في خلد البشر منذ آلاف السنين في ماهية الدولة؟ وكيف نشأت؟ وما أهمية وجودها في حياة البشرية؟ ومما تستمد الدولة شرعيتها؟ وفيما تتحدد غاياتها؟ وما هي طبيعة السلطة السياسية التي تمارسها الدولة؟ هل هي مستمدة من القانون أم من القوة والعنف، وكيف استمرت فكرة الدولة إلى عصرنا الحديث؟

هناك من يعتقد أن تعدد التعريفات التي طرحت بشأن الدولة راجع إلى تعدد المفكرين وعلماء الاجتماع والقانون والسياسة الذين تصدوا لهذا الأمر، وما يعكس التعدد والتنوع في خلفياتهم الأيديولوجية وانتماءاتهم السياسية والفكرية، فالدولة عند (هيجل) هي تجسيد لأسمى فكرة أخلاقية برجوازية، وعند ماكس فيبر هي التنظيم الذي يحتكر الاستخدام المشروع للعنف في رقعة جغرافية معينة[1].

كذلك أيضاً ثار خلاف فقهي حول صورة الجزاء ونوعيته، فقد اشترط أنصار المذهب الشكلي ضرورة اقتران القاعدة القانونية بجزاءٍ مادي منظم تطبقه السلطة العامة، وتعتبر هذه المدرسة امتداداً لفكرة القوة والقهر كجزاء للقاعدة القانونية[2]؛ إلا أن من الفقهاء مَن لا يشترط أن يكون الجزاء متمثلاً في صورة

(1) حسن محمد سلامة السيد: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر مع إشارة إلى الجمعيات الأهلية، ط1، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2006، ص 84.

(2) تحلل المذاهب الشكلية القانون على أنه أمر أو نهي صادر من السلطة السياسية العليا في المجتمع يقترن بجزاء مادي توقعه هذه السلطة جبراً عند المخالفة؛ فالقانون هو مشيئة الدولة أو بوجه عام مشيئة مَن له السيادة في المجتمع، فكل مجتمع ينقسم إلى هيئة حاكمة وأخرى محكومة. فالأولى مهمتها سن القوانين والثانية تخضع لهذه القوانين، وقد تتمثل=

الإكراه المادي الذي تقوم السلطة العامة بتوقيعه، ويرى أن الجزاء يمكن أن يتمثَّل في رد الفعل الاجتماعي الذي يترتب على مخالفة القاعدة القانونية[1].

ومن هنا سوف يتم تقسيم الموضوع على النحو التالي:

- ◈ المبحث الأول : فكرة نشأة الدولة من منظور فلسفي.
- ◈ المبحث الثاني : القواعد الفكرية لتعريف الدولة.
- ◈ المبحث الثالث : العناصر المادية المكونة للدولة.



= الهيئة الحاكمة في قوى غير منظورة هي اللـه أو أي سلطة روحية أخرى، وقد تتمثل في هيئة بشرية هي الدولة، فالقانون إذن هو إرادة الدولة ومشيئتها، وقد ظهرت هذه الفكرة قديماً لدى بعض فلاسفة اليونان، ثم بعثها من جديد في العصور الحديثة الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1679 - 1588) Thomas Hobbes, وتأثر بها الفيلسوف الألماني جورج هيجل (1831 - 1770) Hegel, وكذلك الفقيه الإنجليزي جون أوستن John Austin (1790 - 1859) وأيده العالم الألماني رودولف اهرنج Rudolf Jhering(1892 - 1818) وبعض الفقهاء الفرنسيين من أنصار "مدرسة الشرح عن المتون" École d'Exégèse.

يراجع في التفاصيل: د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1959، ص262.

(1) Duguit ; Traite de droit constituionnel 3e edit, 1931, p.202.

ويذهب العميد ديجي Duguit إلى القول إن القانون بوصفه قاعدة اجتماعية مزود بجزاء يترتب حتماً عند المخالفة, فلا يتصور وجود قاعدة قانونية لا تقترن بجزاء يدعم فعاليتها, إلا أنه يكفي أن يكون الجزاء معنوياً يتمثل في صورة رد الفعل الاجتماعي Social Réaction ضد المخالف للقانون.

المبحث الأول

فكرة نشأة الدولة من منظور فلسفي

يرجع التعدد والتنوع في تعريف الدولة عند الآخرين إلى وجود الاتجاهات والميادين المعرفية والعلمية التي تشكل الدولة أحد مواضيعها الرئيسة، كعلم الاجتماع السياسي، وعلم السياسة، والقانون، وغيرها من العلوم التي تجمع رغم كل شيء على أن الدولة في عصرنا الحالي أصبحت مهمة إلى درجة لا يمكننا الاستغناء عنها[1].

وللإجابة على هذا التساؤل السابق نجده في نشأة الفلسفة السياسية - كما نوه الباحث سابقا - ولأنها دونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التي وجدت عند اليونان، ذلك أنه لم توجد نظريات سياسية في الإمبراطوريات الشرقية القديمة؛ إذ لم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلاً الذي كان يتولى فيها السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطانه من الآلهة.

فإذا كنا بصدد البحث في أصول نشأة هذه الفلسفة؛ فإننا ينبغي لنا أن نرجع إلى عصر سقراط والسفسطائيين أولئك الذين قدموا لنا بذور الفلسفة الكلاسيكية، التي أخذ بها من بعدهم أفلاطون وأرسطو والرواقيون والعصور الوسطى حتى القرن السابع عشر، أما فلسفة السياسة الحديثة فقد نشأت من نقد المبادئ التي وضعها قدماء اليونان والتي أصبحت نواة الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

وتعد دراسة الدولة هي المدخل الأساسي لكل دراسات القانون العام بفروعه المختلفة، فموضوع الدولة ليس موضعا خاصا بالنظم السياسية والدراسات الدستورية وحدها؛ بل هو المقدمة الضرورية لكل فروع القانون العام مع اختلاف الزاوية التي لكل فرع في دراسته لها[2].

---

(1) عبد العالي دبلة: الدولة: رؤية سوسيولوجية، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص 57.

(2) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مكتبة الدراسات العليا، بدون سنة نشر، ص 7.

ومرجع ذلك أن الدولة هي العنصر المميز لعلاقات القانون العام، إذ تختلف طبيعة قواعد القانون العام عن قواعد القانون الخاص على أساس وجود الدولة بما لها من سيادة كطرف في روابط وعلاقات القانون العام فالروابط القانونية في دائرة القانون العام لا توجد إلا إذا كانت الدولة طرفا فيها بصفتها صاحبة السيادة، إذ إنها بهذه الصفة تكون طرفا ذا إرادة سامية تعلو على إرادة الأفراد حتى أن التعريف الشائع للقانون العام أنه قانون الدولة أي القانون الذي يحمي العلاقات التي تكون الدولة طرفا فيها[1].

ومن خلال نظرة سريعة لمفهوم الدولة، يتبين أن هذا المفهوم يحتمل معان متغايرة ولأن الكثير من الكتب يخلط بين أنواع الدول وأنواع الحكومات، فتضع التقسيمات الخاصة بأشكال الحكومات تحت أنواع الدول[2]، فلابد من التدقيق في كل معنى لكل من الدولة والحكومة وهي محور دراستنا هنا.

فنجد أن مفهوم الدولة أعم وأشمل من مفهوم الحكومة لأن الدولة هي كل كيان سياسي يبسط نفوذه وسيادته على رقعة جغرافية معينة ويفترض في سكانه أن يشعروا تجاهه بالمواطنة والانتماء، وإن الدولة ككيان لا يمكن أن تتمثل أبعادها دون إثارة مفاهيم مثل السيادة والسلطة والحق والقانون والحرية والعدالة والمساواة.

أما الحكومة فهي السلطة العليا التنفيذية داخل الدولة والمدبرة لشئونها؛ كون الدولة شخصا اعتباريا لا يمكن أن تقود نفسها بنفسها إلا من خلال من يمثلونها؛ لذا فالحكومة هي جزء من الدولة، والدولة غالبا ما تتسم بالثبات والتحديد إلا إذا حدث أي طارئ استثنائي قد يغير من ملامحها كالاحتلال أو الاندماج داخل اتحاد، فتفقد الدولة في كلتا الحالتين السابقتين جزء من سيادتها لصالح دولة الاحتلال أو لدولة الاتحاد، أما الحكومة فهي تتسم بالتغيير والتطوير المستمر لمجاراة روح التطور السياسي القائم بأبعاده المختلفة.

(1) د. رمزى الشاعر: النظم السياسية الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، الطبعة الرابعة، 1996، ص 15.

(2) د. بطرس غالي و د. محمود خيري: المدخل فى علم السياسة، الطبعة الثامنة، 1989، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 261.

ومن هنا سوف نطرح آراء لبعض الفلاسفة لمنظور الدولة، حيث تفلسف حكماء اليونان في مسائل الحكم كما تفلسفوا في سائر المسائل التي عرضت لعقل الإنسان منذ القدم، وقد أعانهم على ذلك أنهم قد جاءوا بعد فترة من تجارب نظم الحكم في أثينا وأسبرطة – سيتم شرحهم تفصيلاً فيما بعد – كانت كفيلة بأن تمد الفيلسوف بالأفكار الأساسية للمقارنة والمقابلة بين هذه التجارب بالإضافة إلى ما عرفوه من صراعهم مع دولة فارس ومن صلاتهم الودية مع مصر القديمة.

وذلك من خلال تصوراتهم لماهية الدولة أو ماذا يجب أن تكون عليه شكل الدولة وحكوماتها؛ فلقد قام المفكر اليوناني "أفلاطون" والذي نشأ داخل عائلة أرستقراطية في أثينا وتثقف كأحسن ما يتثقف به أبناء الطبقة الراقية، وأظهر ميلاً نحو الرياضيات وأخذ الحكمة عن فيثاغورث؛ ثم تأثر أفلاطون بفكر أستاذه سقراط وفلسفته إلى درجة يصعب معها الفصل بين أفكار أفلاطون وأفكار أستاذه سقراط.

فكان أفلاطون يعظم شأن الدولة بالقياس إلى الحرية الفردية، ويرى أن الدولة قد نشأت نتيجة لتباين حاجات الناس ورغباتهم وعجز الفرد عن سد حاجاته بنفسه مما يستوجب تعاون الأفراد فيما بينهم لإشباع هذه الحاجات، ونتيجة لهذا التعاون تنشأ الدولة لإشباع حاجات الناس الاقتصادية وتنظيم تبادل الخدمات فيما بينهم، وبذلك يكون أفلاطون قد استبعد فكرة السلطة والقوة في نشأة الدولة.

وتبنى "أفلاطون" مبدأ تقسيم العمل وذلك لتفاوت قدرات البشر ومواهبهم، وأن إنتاج الفرد يكون أكثر جودة حين يعمل عملاً يتفق مع استعداده الطبيعي.

وتوصل أفلاطون إلى تحديد ثلاث وظائف هامه للدولة يجب تأديتها، هي حكم الدولة وحماية الدولة وإشباع الحاجات.

فنظام الحكم عند "أفلاطون" نجده في كتابه "الجمهورية"[1] حيث تدور هذه

(1) " الجمهورية" كتاب لا يتخصص في موضوع بعينه – كالسياسة أو الأخلاق أو الاقتصاد أو النواحي السيكلولوجية أو الاجتماعية المختلفة، وإنما يدرس جميع هذه الموضوعات إضافة إلى تعرضه لشئون التعليم والفن والفلسفة والغيبيات وذلك لإيمان صاحبه بأن بحث الحياة الصالحة فى دولة مثالية لابد وأن يشمل جميع جوانب الحياة، يراجع في ذلك: ديورانت: قصة=

التأملات حول فكرة الجمهورية الفاضلة وتوصل "أفلاطون" في نظرتـه المثاليـة تلـك إلى ضرورة إخضـاع كل شيء في الدولة لشخص الحاكم الفيلسوف.

ونجـده في كتابـه "السـياسي[1] "قـد توصـل إلى أن فكـرة الحـاكم الفيلسـوف

= الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، حياة وآراء أعاظم رجال الفلسـفة في العـالم، ط2، ترجمـة فـتح اللــه محمد المشعش، بيروت، مكتبة المعارف، 1972، ص 22.

- غير أن غزارة وتنوع الجوانب العلمية التى تضمنها كتاب الجمهورية لا تحجب روعة الفكر السـياسي لأفلاطـون، المتسم بالبساطة والتزام المنطق، يراجع في ذلـك: د.غـانم صـالح: الفكـر السـياسي القـديم، بغـداد، دار الحريـة للطباعة، 1980، ص 160.
- وفكرة أفلاطون الأساسية في الجمهورية التى استقاها من أستاذه سقراط، ومن فكرتـه التـى تقـول "إن الفضـيلة هى المعرفة" والفضيلة عنده ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من رفع مستوى معيشـته أو يرتقـي بهـا مجتمعـه، ولكنها غاية فى ذاتها، وبدورها لا يقوم المجتمع السياسي، ويعلق أفلاطـون أهميـة كـبرى عـلى أصـحاب المعرفـة، وهم الفلاسفة والعلماء فيجعل لهم سلطة إدارة دفة الحكم لأنهم يتمتعون بالمعرفة اللازمـة لتحقيـق الفضـيلة، والفضيلة – كما سبق ذكره، غاية كل مجتمع سياسي، وهذا الاعتقاد فى الواقع هو لب كتاب الجمهورية، وتطبيقا له تكون الدولة المثالية في رأى أفلاطون هى التى تكون السلطة فيها مركزة في أيـدى الفلاسـفة أصـحاب المعرفـة الذين يدركون أسس المجتمع السياسي، والتى تتلخص فى أمرين:
أولهما: معرفة الأعمال التى تتطلبها الدولة المثالية.
والثانى: معرفة الآثار التى تنتج عن الوراثة والتدريب المهني، وتوصل المواطنين إلى القيـام بالأعبـاء التـى تتطلبهـا منهم الدولـة، يراجـع في ذلـك: أفلاطـون الجمهوريـة: ترجمـة فـؤاد زكريـا، القـاهرة، المؤسسـة العامـة للتـأليف والترجمة والنشر، 1968، ص 253 – 254.
- وخلاصة القول إن كتاب "الجمهورية" لم يكن إلا نقداً لاذعاً للأوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانـت فى أثينـا، يراجع في ذلك؛ د. بطرس غالي و د. محمود خيري عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 30، ويراجـع أيضا: د. فضل اللـه محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، 2008، دار الجامعة الجديدة، ص 171.

(1) إذا كان أفلاطون قد عرف "السياسي" (أي ما يتعلق بالقضايا العامة) في العديـد مـن الأعـمال، إلا أنه في عمله "السياسي" يكرس كل انتباهه لأنه هذا الموضوع من أهـم مواضـيع الحـوار أو النقاش عند أفلاطـون، فهنـاك العديـد مـن التحلـيلات تشـير إلى أن تعريـف "السـياسي" عنـد أفلاطـون كـان حجـة مسـتخدمة مـن قبلـه مـن أجـل تطبيـق مـنهج الجـدل وإظهـار=

التي طرحها في كتابه "الجمهورية" صعبة المنال إن لم تكن مستحيلة وسار نحو التمييز بين الحاكم المثالي الفيلسوف وبين رجل الدولة السياسي وتوصل أيضا إلى ضرورة وجود القوانين لمساعدة السياسي في الحكم.

ثم في كتابه "القوانين" تراجع "أفلاطون" عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية بخصوص حكم الفلاسفة وشيوعية النساء والملكية، وقال: إنه من المستحيل وجود نظام حكم مثالي لأفراد ليسوا مثاليين؛ ولذلك اقترح نظاماً يقوم على القانون لمجابهة الحياة الواقعية، وتوصل "أفلاطون" في كتابه هذا إلى فكرة الدولة المختلطة التي تقوم على التوازن بين طبقات المجتمع وتستند على أساس دستوري قانوني، وذلك شريطة أن يضع أحكام هذا الدستور العديد من الفلاسفة والواقع نجد أن مذهب "افلاطون" مفروغ من استحالة تطبيقه.

ثم نجد المفكر اليوناني "أرسطوا"[1] والذي ولد في مدينة "ستناجيرا المقدونية" وهاجر إلى أثينا ليدرس الفلسفة على يد "أفلاطون" وقد تأثر بفلسفته وشغل عدة مناصب كان أهمها قيامه بتعليم الإسكندر المقدوني "الإسكندر الأكبر"، وبعدها افتتح مدرسة خاصة به في أثينا ولكنه اضطر لترك أثينا بعد موت الإسكندر الأكبر نتيجة النقمة على المقدونيين.

وقد كان الحكم عنده وظيفة وخبرة يتدرب عليها من يتقلدها، وليس وظيفة فلسفة وحكمة، ونجد أنه في منهجه قد انتقل من أسلوب المحاورات المعروفة لدى "أفلاطون" إلى أسلوب المحاضرات المعروفة بدقتها وشكلها الأدبي، وقد اتسم منهج أرسطو في البحث بالواقعية ومعالجة العلوم الإنسانية من خلال الاعتماد على الملاحظة العملية الدقيقة واستخلاص النتائج وهو ما يعني أنه قد اتجه إلى الواقع.

= قدرات تلاميذه، أما في الواقع هذا التفسير ليس مقنعا لأنه يمكن أن يستخدم لعدة حوارات في داخلها الموضع الخاضع للنقاش فهو مدروس وفق قواعد وطريقة جدلية.

فالسياسي عند أفلاطون مقسم إلى ثلاثة أجزاء: تعريف الملك "كراعٍ" ونقد هذا التفسير، نموذج الفن الملكي أو السياسي، ثم تعريف "السياسي"، يراجع في ذلك:

- Dimitri Georges Lavroff, (Les grandes étapes de la pensée politique) éd. Dalloz, Paris, 1999, pp 28 – 32.

(1) Audi, Robert: The Cambrigde dictionary of philosophy, Cambridge press, 1999, p.44.

وتتمثل نظرته للمجتمع وأصل الدولة في أنه يرى أن العائلة في نظره هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، وأنها وجدت لإشباع حاجات الإنسان الجنسية ورغبته في حفظ النوع، وتكونت الدولة من العائلة التي تجمعت لتشكل القرية ومن تجمع عده قرى أنشئت المدينة والتي من تجمعها وجدت الدولة.

أما عن الطبقات الاجتماعية فقد اعتبر "أرسطو" أن وجود الثروة والملكية شرط أساسي للحياة الاجتماعية والسياسية، ورفض نظرية "أفلاطون" في شيوعية الملكية ولذلك فهو يدعو إلى الاعتدال في توزيع الثروة ويطالب بتحقيق العدل الاجتماعي.

وقد حاول أرسطو تقسيم الطبقات في المجتمع، وقال إن طبقة المواطنين هي التي تمتاز بالتشريف السياسي وهي القادرة على الحكم وتقبل حكم غيرها، أما الطبقة العاملة والحرفية فهي غير مؤهلة للاشتراك في الحكم وأن الطبيعة قد أهلتها لتلقى الأوامر والطاعة فقط.

ويرى "أرسطو" أن الهدف الحقيقي للدولة هو وجوب الارتقاء بمواطنيها، وتعتبر الدولة في رأى أرسطو أسمى من الفرد والعائلة والمدينة لأنها تمثل الكل والكل أسمى من الجزء لأنه إذا فسد الكل لا يبقى الجزء.

وبهذين المذهبين – مذهب أرسطو وأستاذه أفلاطون – تمت لليونان أرقى رسالة فلسفية كانت متاحة قبل عصر الميلاد.

ومن حصاد الفكر السياسي اليوناني يمكن تحديد الخصائص التالية[1]:

1 – تميز الفكر السياسي اليوناني بأنه كان باستمرار تابعاً للفلسفة.

2 – كان الفكر السياسي اليوناني غايته الوحيدة بناء المدينة الفاضلة.

3 – مال الفكر السياسي اليوناني في معظم حالاته إلى الاتجاه الخيالي والابتعاد عن الواقعية.

وتأتي رسالة روما بعد رسالة أثينا وهي رسالة عملية يقل فيها نصيب الفلسفة، ولم يتبق من تراث روما في فلسفة الحكم غير كتابين لشيشرون (106 – 43 ق.م) وهما كتاب "الجمهورية" وكتاب "القوانين".

(1) Th. Gomprez: Greek Thinkers, trans by: G.G. Berry, John Murray, London, 1949, Vol.1V, p.192.

وعرفت روما ضروب الحكم جميعا مع تعداد أنواع الحكام وتعدد أنواع المحكومين:

عرفت الملكية والجمهورية والقنصلية والدكتاتور العادل والدكتاتور الظالم ورقابة الشيوخ الأشراف ورقابة الوكلاء الشعبيين وتركت بتجاربها العملية رسالة عامرة بالنماذج والتعديلات.

وبنزول الإسلام واكتمال الرسالات تأتي أقوى الأنظمة التي عرفتها البشرية أجمع.

فيعد القرآن المصدر الأول والثابت للإسلام فالقرآن لم يتعرض لتفاصيل نظام الدولة الإسلامية ولا لتفاصيل أساليب الحكم فيها بل جاء مشتملاً على الأسس الثابتة والمبادئ العامة التي يجب أن تقوم عليها سياسة الحكم في الإسلام وبعبارة أخرى فإن القرآن لم يفصل نظاما أو شكلا معينا للحكومة، ولم يشر إلى طرق تنظيم السلطات فيهم ولا لقواعد اختيار الحاكم ليكون بطريق الانتخاب أم بالوصاية أم بالوراثة، إنما جاء القرآن الكريم بنصوص قائمة على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تقوم عليها نظم كل حكومة صالحة وهي العدل والشورى والمساواة وذلك على النحو التالي:

(أ) العدل وهو الدعامة الأولى للفكر السياسي الإسلامي وقد نص عليه القرآن الكريم بقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾[1]. كما قال أيضا سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[2] حيث إن كافة الأحكام والتصرفات الصادرة من الحاكم مقيدة بالشريعة الإسلامية[3].

---

(1) سورة النساء: الآية رقم 58.

(2) سورة الحجرات: الاية رقم 9.

(3) د. محمد جمال عيسى: تاريخ القانون المصرى بعد الفتح الإسلامى، "فترة التطبيق الإسلامية" دار النهضة العربية، 1998، ص 86.

(ب) والدعامة الثانية هي الشورى ويتمثل ذلك في قوله سبحانه وتعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾[1].

وقوله أيضا سبحانه وتعالى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[2] كما نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم منهج الشورى في العديد من الأمور، وهو ما اتبعه الصحابة بعد ذلك[3].

(ج) اما الدعامة الثالثة فهي المساواة وقد وردت في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[4] وقد دعت الشريعة الإسلامية لهذا المبدأ منذ القدم وهو ما جذب الكثير من الشعوب للدخول فيها، وقد اعتبر هذا المبدأ مصدر من مصادر قوة الدين الإسلامي[5].

بجانب أيضا الاعتراف بالحقوق والحريات للأفراد[6] في شتى المجالات والتكافل الاجتماعى[7].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 159.

(2) سورة الشورى: الآية 38.

(3) د. أنس جعفر: مبادئ نظم الحكم فى الإسلام ومدى تأثر الدستور المصرى بها، دار النهضة العربية، 2006، ص 26 وما بعدها، ويراجع أيضا، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى: تفسير القرآن الكريم، ج2، ص 429، وأيضا: د. زهير أحمد: الشورى فى الإسلام والأنظمة السياسية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 1995، ص57 وما بعدها.

(4) سورة الحجرات: الآية 10.

(5) د. رمضان بطيخ: أصول التنظيم الاداري فى النظم الوضعية والإسلامية، دار النهضة العربية، 1993، ص 94 وما بعدها.

(6) فدعامة الحقوق والحريات تنقسم الى:

- حرمة المسكن .
- حرية العقيدة.
- حرية التفكير.
- حرية التعليم.

(7) وتنقسم دعامة التكافل الاجتماعى الى: =

وما عدا هذه الأسس من المبادئ السياسية فقد سكت عنها القرآن الكريم ليتسع المجال أمام أولي الأمر في وضع نظمهم بما يلائم الملابسات السياسية الخاصة بعصرهم دون قيود إلا قيود العدل والشورى والمساواة[1].

ثم ننتقل إلى بعض فلاسفة القرن السابع عشر ونقوم بشرح تصوراتهم عن فكرة الدول:

فنجد "سبينوزا"[2] وهو يعدّ أشهر فيلسوف في هولندا وهو ينتمي إلى مجموعة صغيرة من الفلاسفة من أهم فلاسفة القرن السابع عشر الذين غيّروا طريقة التفكير الغربي في أن غاية الدولة تتمثل في ضمان الحماية للأفراد وليس في ممارسة السلطة عليهم؛ بل أن على الدولة أن تضمن الشروط الموضوعية التي تمكنهم من استخدام عقولهم والعمل على تنميتها.

ومن ثم يؤكد الفيلسوف أن الحرية هي الغاية الأساسية من وجود الدولة إلا أن ذلك، لا يعني التصرف المطلق بطريقة فيها إيذاء للغير خصوصاً وأن من الناس من فطر على استعمال الشهوة، ومن المعلوم أيضا أن الجميع ميال إلى الاعتقاد أنه دائما على صواب.

هكذا دعا "سبينوزا" إلى الاحتكام إلى العقل والابتعاد عن الحقد والغضب والخداع، ومن ثمة كان لابد أن يدرك الأفراد أن تقنين الحرية الفردية ضرورة حتمية وحصرها في حرية التفكير والتعبير عن الرأي دون أن يكون في نية الفرد تغيير الأشياء لأن الدولة وحدها تملك سلطة اتخاذ القرار.

= تكافل مادى متمثل في الزكاة.

– تكافل معنوى ويتمثل في الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

(1) د. بطرس غالى و د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 79 – 80.

(2) تاريخ الفلسفة السياسية: الجزء الأول من ثيوكيديس حتى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، 2005، ص 663 وما بعدها، يراجع أيضا: د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، سلسلة تبسيط العلوم، 1991، ص 191 وما بعدها.

أما "هيجل"[1] وهو فيلسوف ألماني ولد في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا، ويعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، فهو يحذر من الخلط بين الدولة والمجتمع المدني لأنه يعتقد أن هناك غايات تتجاوز الدولة نفسها وتتمثل في تحقيق أبعاد كونية.

هكذا يتصور الفيلسوف أن العلاقة بين الإرادة الفردية والإرادة الجماعية في تفاعل جدلي لتصبحا إرادة مشتركة تترجم الدولة من خلالها تعاقدا بين الأفراد.

وبما أن "هيجل" يؤمن بأن أصل الوجود هو الفكرة المطلقة فإنه يعتقد أن وجود الإنسان يتحدد أساسا في العمل على أن يرجع الوجود إلى أصله، هكذا يكون مصير الإنسانية مرتبطا ومتلاحما في تحقيق ما هو كوني لأنه لا يوجد إلا روح واحد ومبدأ واحد يعبر عن نفسه في جميع منجزات الإنسان.

إن التقابل الموجود بين تمثل كل من "هيجل" و"سبينوزا" حول شرعية الدولة وغاياتها يدفع إلى طرح السؤال التالي: ما هي نوعية السلطة السياسية التي تمارسها الدولة؟

فنجد ميكيافيلي – وهو مفكر وفيلسوف سياسي إيطالي إبان عصر النهضة – يرى أن التجارب اليومية تؤكد أنه على الرغم من مدح الناس للأمير العادل فإن عظمة الحكام ترجع إلى استعمالهم لأساليب المكر والخداع، ومن ثم ينصح هذا المفكر كل أمير بضرورة الجمع بين القانون واستعمال القوة والعنف، فلا حكم إلا لمن يستطيع الجمع بين القوة، والمكر، والخداع، فعلى الحاكم بالتالي أن يكون قادرا على خيانة الأمانة ونقض العهود، خاصة عندما لا يخدم الوفاء مصلحته أو عندما تنتهي أسباب ودواعي إقامة تلك العهود.

فرعاية الأمانة أمر لا يستقيم إلا مع رعية مكونة من الأخيار وبما أن ذلك ليس هو حال الناس فلا مناص من لجوء الحاكم إلى ما سبق ذكره بل أن – ميكيافيلى

---

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة، الجزء الرابع، دار المعرفة الجامعية، 1996، ص 307 ومابعدها، نقلاً عن:

- W.T. Stace: Philosophy of Hegel, Ch.9.an ii. W.K Wright; A History of Modern Philosophy, N.Y.1946. P. 200.

- ينصح الحاكم "الأمير" بأن يجيد أساليب التمويه والخداع حتى لا يفتضح أمره خصوصا وأن سذاجة الرعية تجعلهم ينقادون بسهولة نحو الانخداع فهو صاحب الفكرة الشهيرة "بأن الغاية تبرر الوسيلة" بغض النظر عن أسلوب الوسيلة سواء أكان مشروعا أم غير مشروع، وإنما المقصد من وجهة نظره هو الوصول إلى النتيجة المطلوبة بغض النظر عن طرق الوصول إلى تلك النتيجة.

إن المقارنة بين التمثيلات السابقة تبين أن بعضها يدعو إلى المحافظة على كرامة الإنسان بينما يدعو البعض الآخر إلى غياب الأخلاق في الممارسة السياسية، وكيف ما كان الحال فلا يمكن لأي أحد أن ينكر أن جميع الدول تضطر إلى اللجوء إلى أشكال من الزجر والإكراه المادي والبدني وذلك ما يسمح لنا بالتساؤل حول علاقة الدولة بالعنف؟

وهي محاولة دائمة من قبل الفلاسفة للإجابة عن تساؤل هام وضروري، وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع العقل والحكمة في المجتمعات الإنسانية[1].

يعتقد السسيولوجى الألماني - ماكس فيبر - وهو عالماً ألمانياً في الاقتصاد والسياسة وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة وهو من أتى بتعريف البيروقراطية - في أن الدولة باعتبارها تجمعا سياسياً غير قابلة للتعريف إلا من خلال العنف فالعنف المادي يعتبر الوسيلة الوحيدة التي تسمح للدولة بممارسة سيادتها، وبدون العنف ستعم الفوضى كما يؤكد المفكر أن الدولة تملك الحق في استعمال العنف فهو إذن عنف مشروع[2] لا يمكن أن يمارسه أي فرد دون موافقة الدولة.

ويرى الباحث أن أقرب تصور للدولة، يكمن في فكرة الاحتياج فالفرد والمجتمع - بطبعه مجموعة من الأفراد قلت أو كثرت - يحتاج للدولة لتنظيم شئون هؤلاء الأفراد وتكفل حمايتهم وعدم تغول أحدهم على الآخر، وتنظيم فكرة تقسيم الموارد بشكل عادل لتتحقق فكرة العدالة الاجتماعية التي تنادى بها المجتمعات منذ القدم.

---

(1) د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 5.

(2) Goodin Robert E. and Klingemann Hans – Dieter. Eds. A New Handbook of political science. Oxford University press.1998. P. 7.

وهذه مقدمة عن مذاهب الحكم على مر العصور وقد صدق من قال إن (لكل زمان دولة ورجال) ولكل دولة مذهب في الحكم وفلاسفة يسجلون ذلك المذهب ولعل هذه المذاهب دليل محسوس على خطا الذين يقولون ببقاء نظام الحكم على حال واحدة لا يتبدل منها غير الأسماء والعناوين، فإن التطور في نظم الحكم وفي نظر المحكومين إليها يتجلى في عرض مذاهب الحكم منذ وجدت للحكم فلسفة[1].

الخلاصة

كأصل عام يتبين أن مفهوم الدولة من المفاهيم الأساسية التي لا بد من إثارتها فلسفياً لأن ظاهرة تأسيس السلطة أي إسنادها إلى شخص مجرد مستقل عن أشخاص ممارسيها هي في الحقيقة ظاهرة حديثة.

ذلك أن السلطة في العصور القديمة كانت سلطة ذات طابع شخصي أي أن الحاكم كان يمارسها باعتبارها حقا خالصاً له معتمدا في ذلك على قوته المادية أو على صفاته الذاتية، ولذلك كانت السلطة مطبوعة بعدم الاستقرار فهي مرهونة ببقاء صاحبها فتفنى بفنائه أو بهزيمته أمام القوى المنافسة.

ولم يكن الأمر مختلفاً في عصور الإقطاع حيث كان الأفراد يدينون بالولاء الشخصي للإقطاعي إلا أنه نتيجة عوامل متعددة لم يعد في مقدور السلطة الشخصية أن تستمر، وكان حتمياً الانتقال من هذه السلطة ذات الطابع الشخصي إلى السلطة المسندة إلى شخص مجرد عن أفراد الحكام يتسم بالاستمرار والاستقرار والدوام وكان هذا الشخص هو الدولة.

لذا سوف نقدم عدة نظريات عن نشأة الدولة وسنبين فيها الأفكار الرئيسية من منظور الفلاسفة التي أدت إلى تكوين الدولة، وتطورها والتي وجدنا فيها أن الدولة قد نمت نموا تاريخياً على مر العصور.

ونجد أهمية هذا المفهوم يتجلى في اهتمام فلاسفة اليونان به وفي الوقت الراهن فإن طرح مفهوم الدولة يستدعي بالضرورة إثارة مفاهيم كثيرة مثل الديمقراطية

(1) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 13.

والمواطنة وحقوق الإنسان الخ.. ويلاحظ أن كثيرا من الناس يتشدقون بهذه المفاهيم لفرط سماعها واستعمالها إلا أن السلوكيات تدل عن بعدهم عنها.

ومن ثمة لابد أن ندرك أن بناء الدولة هو فعل جماعي يتأسس على الوعي وتمثيل الذات والآخرين في حدود الحق والواجب وأن الدولة وحدها هي من تستطيع أن تمنح شعوبها الشعور بالانتماء.

ومن هنا فإن أهمية الوعي السياسي تظهر في تكوين الدولة وفي نموها وتقدمها ولما تعددت الدول وزاد اتصالها ببعضها وتشابكت مصالحها ظهرت قواعد جديدة لتنظيم العلاقات بين الدول ومن ثم لتنظيم القواعد القانونية التي تقرر نشأة الدولة.



المبحث الثانى

القواعد الفكرية لتعريف الدولة

لقد انتهى التطور التاريخي للجماعات الإنسانية إلى فكرة الدولة كما نراها في العصر الحالى مرورا بالأسرة ثم العشيرة ثم القبيلة وأخيرا شكل الدولة الحالى.

فقد خضعت الدولة منذ نشأتها، كأي كمجتمع سياسي منظم، لكثير من التحليلات والدراسات والنظريات التي حاولت التعرف إلى ماهية وجودها، والدور المطلوب منها، وموقع الإنسان فيها.

والحقيقة أنه لا يمكن فهم طبيعة ومصير الإنسان، كمحور أساسي وحيد لكل نشاط سياسي، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار كامل الأوضاع والظروف المحيطة به داخل ما يسمى بالنظام الاجتماعي.

وقد انقسم الباحثون والدارسون لهذا الأمر، أي الدولة والفرد، إلى قسمين: فمنهم من ركز اهتمامه على حقوق ومصالح الأفراد الذين يؤلفون جسم الدولة أو المجتمع السياسي، ومنهم من أنكر وجود الإنسان كفرد ليدافع عن المجتمع كله، أو بالأحرى عن السلطة التي تحمي هذا المجتمع وتحكمه.

وكانت النتيجة أن هؤلاء وقعوا في خطأ التقصير بحق الفرد والدولة، وضحوا بأحدهما على حساب الآخر، في حين أن المطلوب هو تلك النظرة العميقة للعلاقة الوثيقة التي تربط الفرد بالمجتمع السياسي، وتحديد آلية عمل هذا المجتمع انطلاقاً من مصالح أعضائه.

كما حددت المدرسة الاشتراكية مدلول الدولة بأنها "ظاهرة اجتماعية أملاها المجتمع في تلك المرحلة من مراحل تطوره عندما بدأ التقسيم الاجتماعي للعمل وظهور الملكية الخاصة ونشوء الطبقات ذات المصالح المتعارضة واشتداد الصراع الطبقي"[1].

(1) كما عرفتها المدرسة الاشتراكية بأنها "آلة الهدف منها إبقاء سيطرة طبقة على طبقة أخرى"، يراجع في ذلك: د. غازي كرم: النظم السياسية والقانون الدستوري في دولة الإمارات العربية، ط1، دار إثراء للنشر والتوزيع، الأردن ، عمان، 2009، ص 24.

فنحن، كما نعلم، لا يمكن أن نتصور وجود إنسان سياسي خارج إطار المجتمع كما يقـول أرسـطو، إلا أن اتفاق عدد من الأفراد للعيش معاً، بفعـل الحاجـات المشـتركة، أو العـادات المتشـابهة، أو حتـى الأصل الواحد، لا يكفي لإنشاء مجتمع مدني أو سـياسي أي دولـة، ولـذا فـإن صـفة الدولـة لا يمكـن أن تنطبق على المجتمعات البدائية كالعائلات الكبرى، والعشائر، والقبائل.

فهذه قد تمثل حالات اجتماعية-سلطوية، إلا أنها لا يمكن أن تكون مجتمعات سياسـية، فالدولـة ليست مجرد تركيب بين الأفراد المرتبطين ببعضهم البعض والخاضعين لسلطة شخص واحد يحكمهم في ظروف خاصة، وإنما هي جسم منظم تجري فيه حيـاة واحـدة تحكمهـا إرادة عامـة، أي أنهـا مجتمـع متحد في ظل قوانين، وفي حمى مقدرة لسلطة عامة مكلفة بتنفيذ هذه القوانين وتمثل، بنظر كـل فـرد، المجتمع بأكمله.

وإن عدم وجود القوانين والسلطة القادرة على فرض هيبة هذه القـوانين وتنفيـذها ينفـي صـفة الدولة، بمعناها الحديث، عن المجتمع. فبغياب القانون يصبح الشخص الحاكم سـيداً مطلقـاً، ويتحـول الخاضعون له إلى مجرد عبيد، وانتفاء السلطة القوية جداً لجعل القوانين تحترم من الجميـع يـؤدي إلى إلغاء معنى هذه القوانين، وإلى دفع المجتمع أكثر فأكثر نحو التفكك والانحـلال، والقـول بالسـلطان أو السلطة لوحدها لا يعني القول بالدولة، وحتى بوجود قائد أو رئيس فإن السلطان والسلطة السياسـية بقيت مسائل شخصية محكومة بضرورات الحفاظ عليها[1].

إلا أنـه لا السـلطة ولا القـوانين تسـتطيع الوجـود والاسـتمرار طـويلاً بـدون تـوفر تلـك العلاقـة الوجدانية مع عادات، ومشاعر، ومصالح الأفراد الذين تتوجه إليهم، والذين يجب أن يكونوا هـم أيضـاً من جانبهم متحدين بكتلة من العواطف، والأفكـار، والـذكريات التـي تشـكل روح المجتمـع، أو الأمـة نفسها.

(1) Henri Lefevre «De l'Etat, l'Etat dans le monde moderne», coll.10 – 18, union générale d'Editions, paris, 1976, p. 4.

ولذا يجب التمييز، عند الحديث عن الدولة – الأمة، بين مرحلتين تاريخيتين: الأولى، هـي مرحلـة التكوين والخروج من الفوضى وحيازة كل العناصر التي تحتاج إليها في وجودها، وتوحيدها كلها بالرضا أو بالقوة.

والثانية، هي المرحلة التي تصل فيها إلى نموها الكامل، وتبدأ فيها بوعي وجودها، وحكم نفسـها بحسب قوانينها الذاتية، والتمتع بجزء من القوة أو الحرية التي تكون قادرة عليها.

ففي الحالة الأولى لا يكون هناك مكان إلا للحماسة، والقوة، والخضوع الأعمى لطغيـان القيـادة، حيث تتصف السلطة بالشـمولية، والقدسـية، والإرغـام[1]. وفي الحالـة الثانيـة لا تكـون الهيمنـة لأحـد، ويخضع الجميع لضرورات العقل وموجبات القانون، ولا تعد الدولـة انعكاسـاً لشـخص الحـاكم، وإنمـا تجسيداً لإرادة المواطنين في إطار متساو من الحقوق والواجبات.

لكن، على ماذا تقوم هذه الدولة؟

هل تقوم على فكرة العدالة التي تشكل جوهر كل تشريع مكتوب؟ أم عـلى القـوة، أي الضرورة المادية لوضع حد لحالة الفوضى والعنف؟ أمـا أنهـا تقـوم عـلى مجـرد اتفـاق، إرادي وعفـوي، يسـتمد سلطته من قدسية التزاماته؟

لقد تعددت النظريـات التـي حاولـت الإجابـة عـلى هـذه التسـاؤلات، فمنهـا مـن قـال بالأصـل التعاقدي للدولة، أي أنها نتيجة عقد اجتماعي، غير مكتوب، بين الحكام والمحكـومين، كـما يـرى بعـض كبار الفلاسفة من أمثال هوبز، ولوك، ومونتسكييه، وروسو، والبعض الآخر رأى في الدولة مجـرد نتيجـة للصراع بين الجماعات البدائية، وأنها ليست سوى أداة قمع بيد طبقة ضد الطبقات الأخـرى عـلى حـد تعبير النظرية الماركسية، وأن هذه الدولة ستئول إلى الزوال عندما تنتهي حالة الصراع بين الطبقات.

وسواء أكان وجود الدولة يعـود لمجـرد حـدث طبيعـي بمعـزل عـن أي صـفة قانونيـة، كـما يقـول كـاري دي مـالبرج Carré de Malberg، أو أن ظهورهـا

(1) د. غازي كرم: النظم السياسية والقانون الدستوري في دولة الامارات العربية، مرجع سابق، ص 3.

ارتبط بوجود الدستور، الشفهي أو المكتوب، الذي أعطى للجماعات هيئات أو أجهزة توحد إرادتها، كما يرى كلسن Kelsen[1]، فإن الأمر الأكيد هو أن الدولة والمجتمع المدني لا يقومان على القوة أو التعاقد لوحدها، وإنما أيضاً على مبدأ سام لا يكون للقوة بدونه أي كابح، ولا يكون للاتفاقات بمعزل عنه أي ضامن يمكنها من التحول إلى عقود دائمة.

ولذلك تعتبر الدولة في نظر – دوركايم – مؤسسة سياسية بامتياز، وقد فرضت هذه المؤسسة نفسها عندما بلغ المجتمع درجة من التطور والتعقيد فقدت معها آليات الضبط التقليدية فعاليتها. ويقول دوركايم: "إنه بمجرد أن بلغت المجتمعات السياسية درجة معينة من التعقيد، لم يعد بإمكانها أن تشتغل بشكل جماعي – لأداء وظيفة الضبط الاجتماعي – إلا من خلال تدخل الدولة"[2].

هذا المبدأ السامي ليس فقط العدالة، وإنما أيضاً الأخلاق بكل معنى الكلمة. أي، بمعنى آخر، أنه لا يكفي في الدولة المنظمة جداً أن يتمتع كل فرد بحقوقه ويمارسها بسلام واطمئنان، وإنما يجب أن يتمكن من استخدام كل الموارد الضرورية لتطوير قدراته، والوصول إلى الهدف الأخلاقي لواجباته.

فإذا لم يكن الأفراد واعين لواجباتهم، وإذا لم يكن سبب وهدف المؤسسات الاجتماعية إعطاءهم هذا الشعور، فكيف يمكن أن ننتظر منهم احترام حقوق بعضهم البعض بصورة متبادلة، لاسيما وأن الحقوق والواجبات ليست سوى وجوه مختلفة لمبدأ واحد يقوم عليه المجتمع المدني أو السياسي، ألا وهو المبدأ الأخلاقي.

وقد أكد أرسطو على هذا المبدأ حين قال إن الفضيلة هي غاية الدولة – المدينة، وأن هدف المجتمع السياسي هو القيام بأعمال صالحة وشريفة، مثلما قال هيجل إن الدولة هي المجتمع الواعي لوحدته وهدفه الأخلاقي، والمدفوع لمواصلتهما بإرادة واحدة.

---

(1) يراجع حول هذه النظريات المختلفة:

– Georges Burdeau: Traité de science politique, T2, éd. L.G.D.P, paris 1967, p. 76.

(2) Emile Durkheim, L'Etat, Texte extrait de la Revue philosophique, n° 148, 1958, Publication posthume d'un cours datant de 1900 – 1905, Edition électronique, p. 4.

وأخيراً لا بد من التنويه بأن المبدأ الأخلاقي الذي تقوم عليه الدولة لا يجب أن يمنعها من استخدام القوة الضرورية لتأمين تطبيق القوانين واحترامها ضمن أطر العدالة، والحرية، والنظام العام، التي تترجم لوحدها المعنى الحقيقي للأخلاق.

فانتشار الظاهرة القبلية أدى إلى تحول جزئي في نظام الرعي والتنقل لصالح الزراعة، حيث ذهبت التجمعات المدنية، التي بدأت على شكل قرية كبيرة تتسع شيئاً فشيئاً لتفسح في المجال أمام قيام تجمعات ترتكز على مبدأ السلطة السياسية[1].

فالدولة في وقتنا الحالي هي أرقى أنواع التجمعات البشرية وهي وحدة التجمع الإنساني النهائية في عالمنا المعاصر حيث تمثل كل دولة مجتمعا إنسانيا مستقلا ومتمتعا بالسيادة في مواجهة المجتمعات الإنسانية الأخرى أي الدول الأخرى.

في واقع الأمر إن تعريف الدولة تعريف شامل ومحدد المعالم لكل أركانها وتفاصيلها هو أمر في حد ذاته في غاية التعقيد حيث نجد أن تعريف الدولة قد أثار جدلا فقهياً واسع المجال حيث لم يستقر الفقهاء على تعريف محدد لها، بل الأكثر من ذلك نجد أنه قد تعددت وتباينت التعريفات التي ذكرت في شأنه.

ونرجع هذا الخلاف بين الفقهاء بطبيعة الحال وعدم اتفاقهم على تعريف موحد للدولة إلى اختلاف المعايير التي يستندون إليها في في إبراز صفة الدولة لجماعة معينة، وإن كانت تلك التعريفات المختلفة تتفق فيما بينها على الأركان الأساسية للدولة فإنها تعكس في نفس الوقت اختلافاً في وجهات النظر حول عناصر أخرى يرى البعض أنها تدخل في تعريف الدولة، وذلك حسب وجهة نظر كل منهم إلى تلك العناصر، وما يستهدفه وجوده كركن للدولة من أحداث سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

وفي هذا الصدد يمكننا تقسيم هذه المحاولات بأنها تتجه إلى أحد أمرين: فهي إما أن تعتمد على تحديد عناصر أو أركان الدولة، وهذا هو الاتجاه الغالب، أو أن تؤكد على الطابع القانوني للدولة باعتبارها من الأشخاص المعنوية العامة وما يستتبع ذلك من آثار، علاوة على وجود اتجاه ثالث يحاول الجمع بين الأمرين.

(1) Marcel Deat, Sociologie, éd. Alcan, paris, 1925, pp. 56 – 57.

وإذا كانت الدولة - كما يصفها الفقه - هي قلب القانون العام والمحور الأساسي الـذي تـدور حوله كافة النظريات[1].

ومن ثم فقد عرفها "بلنتشلى" بأنها (جماعة مستقلة من الأفـراد يعيشـون بصـفة مسـتمرة عـلى أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة)[2].

وقد عرف الفقيه الفرنسي" كارى دي مالبيرج" الدولة بأنها (مجموعـة مـن الأفـراد تسـتقر عـلى إقليم معين تحت تنظيم خاص، يعطي جماعة معينة فيه سلطة عليا تتمتع بالأمر والإكراه)[3].

أما الفقية الإنجليزي "هنسلي" يعرف الدولة بأنها (مؤسسة سياسية يرتبط بها الأفراد مـن خـلال تنظيمات متطورة)[4].

أما الفقيه الفرنسى "بـارتلمى" فيعـرف الدولـة بأنهـا (مجتمـع مـنظم يخضـع لسـلطة سياسـية ويرتبط بإقليم معين)[5].

ويعرف "بونار" الدولة بأنها "وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسـة سلطات قانونية معينة على شعب أو أمة مستقرة، على إقليم محدد، وتبـاشر الدولـة حقـوق السـيادة بإرادتها المفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها"[6].

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمى: مبادئ الأنظمة السياسية، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1984، ص 20.

(2) Bluntschli: Théorie général de L'Etat, Paris 1977.p.18.

(3) Carre de malberg: Contribution à la théorie génrale de l'Etat, T. 1, Paris 18. Ré édition à paris, 1962. p, 170.

(4) Hinsley, F.: Sovereignty, Second Edition, Cambridge University Press, 1986, p 30.

(5) L'Etat est une société organisée, soumise à une autorité politique et attachée à un terri, tolère détermine". Barthelemy. Joseph et Duez, Paul: Traité de droit constitutionnel. Economic , Paris. 1985. p. 284.

(6) عمر أحمد قدور: شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص18.

اما العميد الدكتور سليمان الطماوى فيعرف الدولة بأنها (مجموع كبير من الناس يقطن على وجه الاستقرار إقليما معينا ويتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال السياسي)[1].

أما الأستاذان الدكتور بطرس غالى والدكتور محمود خيرى فيعرفان الدولة بأنها (مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة على إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة منظمة استقر الناس على تسميتها الحكومة)[2] .

أما الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي فيعرف الدولة بأنها (التشخيص القانوني لشعب ما يعيش على إقليم معين وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة)[3] .

وعند الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي فإن الدولة هي "عبارة عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل قانون أمة ما، تقطن أرضاً والذي بيده سلطة عامة"[4].

في حين جاء في القواميس السياسية والفلسفية، أن الدولة مصطلح فلسفي وتاريخي يدل على كيان تاريخي كما يدل على فكرة فلسفية أي صورة دائمة للجماعات الإنسانية، فالدولة تقتضي علاقات ثابتة بين جماعة وإقليم معينين[5].

وفي ضوء ما تقدم يمكن تعريف الدولة بأنها (تعبير سياسي وقانوني يشير إلى خضوع شعب يقطن إقليما معينا لسلطة سياسية تمثل عنصر النظام في الجماعة)[6].

فنلاحظ هنا أن البعض منهم كما رأينا ركز على السلطة، والبعض الآخر ركز على الاختلاف السياسي بين الحاكم والمحكوم، والثالث أراد أن يصب هذا المجموع في قالب قانوني بحت.

---

(1) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، 1988، ص 19.
(2) د. بطرس غالى و د. خيري عيسى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 173.
(3) د. مصطفى أبو زيد فهمي: مبادئ الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 42.
(4) عمر أحمد قدور: شكل الدولة، مرجع سابق، ص 18.
(5) غيه هيرميه وآخرون: معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية (عربي – فرنسي – انجليزي)، ترجمة: هيثم اللمع، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2005، ص 205.
(6) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 30.

وهناك العديد والعديد من التعريفات يمكننا التعرف عليها لإثبات عدم الاستقرار على تعريف جامع ومانع لمفهوم الدولة[1].

(1) يراجع في التعريفات المختلفة لمفهوم الدولة:

- د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 11.
- د. عبد الغني بسيوني عبد الله: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف،2002، الطبعة الرابعة، ص 19.
- د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية، دار النهضة العربية، 2001، ص 22 ومابعدها.
- د. إبراهميم عبد العزيز شيحا: النظم السياسية الدول والحكومات، منشأة المعارف، 2006، ص 16.
- د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، دار النهضة العربية، 2004 – 2005، ص 27.
- د. نعمان أحمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004، ص 16.
- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربى، القاهرة، 1971، ص 23.
- د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 1967، ص 16.
- د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر،1964، ص 24 وما بعدها.
- د. سامي جمال الدين: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعرف بالإسكندرية، 2005، ص 18.
- د. محمد بكر حسين: النظم السياسية، مطبعة السعادة، القاهرة، 1981، ص 15.
- د. محمد أبو زيد محمد: الوجيز في النظم السياسية، مكتبة الكتب العربية، 2006، ص9
- د. محمد عبد العال السنارى: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مكتبة الكتب العربية،بدون سنة نشر، 343.
- د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، الهيئة العامة للكتب، 1971، ص 34.
- د. سعيد السيد علي: المبادئ الأساسية للنظم السياسية وأنظمة الحكم المعاصرة، 2005، ص 15. =

ورغم الخلاف الظاهر بين تعريفات الفقه الدستوري والسياسي للدولة، فإن هناك شبه إجماع يمكن أن ينعقد على أن هناك أركانا رئيسية ثلاثة، لا بد من توافرها لإمكانية القول بوجود دولة.

هذه الأركان، أو العناصر هي:

1 - الجماعة البشرية (الشعب).

2 - الإقليم.

3 - السلطة السياسية.

= د. يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية ،1990، ص 22.

- د. ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، 2005، ص29.
- د. نبيلة عبد الحليم كامل: الوجيز فى النظم السياسية، المغرب،1980، ص 105.
- د. حسين عثمان محمد عثمان: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، 2001، ص 32.
- نيكولاس بولا نتزاس: السلطة والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، ط2، 1982، ص 39 وما بعدها، ويراجع ايضا:

- Duguit:Traite de droit constituionnel ,op. cit. p. 536.
- Burdeau: Le Etat, Collection Politique, éditions du seuil, Paris,1970, p.p. 13 – 19.

المبحث الثالث

العناصر المادية المكونه للدولة

تمهيد وتقسيم:

تنشأ الدولة ككيان مادي بمجرد اكتمال عناصرها؛ من مواطنين، وإقليم، وحكومة واستقلال، وبالإضافة إلى هذه العناصر الأساسية، يجب اعتراف وإقرار الدول الأخرى بوجودها، والتعامل معها، والسماح لها بممارسة سيادتها الخارجية، واعتبارها عضواً في المجتمع الدولي، وقد يكون الاعتراف فردياً، صادراً من كل دولة على حدة اتجاه الدولة الجديدة، من تلقاء نفسها، أو استجابةً لطلب الدولة الجديدة، وقد يكون الاعتراف جماعياً، صادراً عن مجموعة من الدول، أو عن منظمة، أو هيئة دولية مثل هيئة الأمم المتحدة، ويكون الاعتراف أثناء انعقاد مؤتمر دولي، ويتضمّن وثيقة أو معاهدة.

وتقوم الدولة على ثلاثة أركان أساسية هي:

الأول : يتمثل في وجود جماعة من الناس يطلق عليهم اصطلاحا اسم "الشعب" أو "الأمة" على حسب الأحوال.

الثانى : يتمثل في وجود رقعة جغرافية معينة يطلق عليها اصطلاحا اسم "الإقليم" أو "الوطن".

الثالث : يتمثل في خضوع هذه الجماعة من الناس لنظام سياسي معين وهو محور دراستنا هنا.

وسوف نتناول دراسة كل ركن من تلك الأركان في مطلب مستقل.

المطلب الأول

الشعب

وجود الجماعة البشرية ركن أساسي لا بد منه لقيام الدولة، وإن كان عدد هذه الجماعة غير مشروط بحد أدنى لنشأة الدولة ومع ذلك يجب أن يكون هذا العدد معقولاً حتى تستطيع الدولة أن تتأسس وهو ما يطلق عليه لفظ الشعب.

ويقصد بالشعب مجموع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة وهم الذين يقيمون على أرض الدولة ويحملون جنسيتها وينبع من ذلك أن الأجانب الذين يقيمون على إقليم الدولة وإن شملهم لفظ السكان فإنهم لا يدخلون في تعداد الشعب[1].

فالشعب في أية دولة يتكون من وطنيين وأجانب، فالوطنيون يتمتعون بجنسية الدولة وتربطهم بها رابطة الولاء أما الأجانب فيوجدون على إقليم الدولة ولا تربطهم بها سوى رابطة الإقامة أو التوطن حسب الأحوال.

وقد يتساءل الإنسان عما إذا كان من الضرورى لوجود شعب من توافر عوامل الوحدة في التاريخ واللغة وما إلى ذلك وهل افتقادها يفرق الشعب إلى مجرد تجمعات بشرية؟[2].

ويمكن الرد بأنه لا يشترط ذلك لسببين:

أولا - بما أننا نتحدث هنا عن الشخصية المادية للدولة فيكفي أن نقول: إن وجود السكان ضروري لتكوين هذه الشخصية، أما صفات هؤلاء السكان وخصائصهم فأمر ثانويى في هذا الصدد وإن كان بالغ الأهمية بالنسبة لتكوين شخصيتها المعنوية.

ثانيا - إن عوامل اللغة والتاريخ والجنس والثقافة والعادات وغير ذلك من أشياء تساعد على تكوين ما يسمى بالأمة وإن كان لها أثر كبير في تكوين الدولة؛ إلا أن الدولة قد تتكون من عدة قوميات متباينة ولكنها مع ذلك لا تفقد صفة الدولة -

(1) د. محمود حافظ: الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستوري، الطبعة الثانية، الكتاب الجامعي، 1976، ص 18.

(2) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 24.

مثل سويسرا والاتحاد السوفيتي (سابقا) - كما أن الدولة عادة ما تتكون من أمة واحدة مثل مصر وفرنسا.

ومن ثم يمكن القول إنه على الرغم من ضرورة وجود الشعب لكى تقوم الدولة فليس من المحتم أن تتوافر وحدة الجنس أو الأصل لهذا الشعب حتى تكون هناك دولة.

فالشعب ظاهرة طبيعية وسياسية تجمع بين مجموعة معقولة من الأفراد الذين يعيشون فوق إقليم محدد ويخضعون لنظام سياسي يرتضونه[1].

وينصرف مفهوم السكان إلى جميع الأشخاص الذين يقيمون على إقليم الدولة سواء كانوا يحملون جنسية الدولة - مواطني الدولة -، أو الذين لا يحملون جنسيتها، وهؤلاء يطلق عليهم مصطلح الأجانب، وهم بالعادة يقيمون على إقليم الدولة بهدف العمل أو الدراسة أو غير ذلك من الأسباب، وبطبيعة الحال فهم محرومون من ممارسة الحقوق السياسية كحق الانتخاب أو الترشيح، إلا إذا اكتسبوا الجنسية[2].

---

(1) د. سامى جمال الدين: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 37.

(2) د. رأفت فوده: الموازنات الدستورية لسلطات رئيس الجمهورية الاستثنائية في دستور 1971، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000، ص15، كما نصت المادة الأولى من اتفاقية الجنسية التي أقرتها الدول المشتركة في مؤتمر تدوين القانون الدولي في لاهاى سنة 1930 على أن " تختص كل دولة بأن تحدد في قوانينها الأشخاص الذين يتمتعون بجنسيتها".

- كما تنص المادة (9) من قانون الجنسية المصري لعام 1976 على أن "لا يكون للأجنبي الذي اكتسب الجنسية المصرية بالتجنس حق التمتع بمباشرة الحقوق السياسية قبل انقضاء خمس سنوات من تاريخ اكتسابه لهذه الجنسية، كما لا يجوز انتخابه أو تعيينه عضواً في أي هيئة نيابية قبل مضي عشر سنوات من التاريخ المذكور، ومع ذلك يجوز بقرار من رئيس الجمهورية الإعفاء من القيد الأول أو من القيدين المذكورين معها، ويجوز بقرار من وزير الداخلية أن يعفي من القيد الأول أو القيدين المذكورين معاً من انضم إلى القوات المصرية المحاربة وحارب في صفوفها، ويعفى من هذين القيدين أفراد الطوائف الدينية المصرية فيما يتعلق بمباشرة حقوقهم في انتخاب المجالس المحلية التي يتبعونها وعضويتهم فيها". - وتماشياً مع موقف المشرع المصري، فقد ذهب جانب من الفقه إلى القول "إن حق الانتخاب=

غير أن مدلول الشعب له من الناحية الفنية مدلولان[1] هما الشعب الاجتماعي والشعب السياسي:

أولا: الشعب الاجتماعي:

وهو مجموعة الأفراد من الجنسين ومن مختلف الأعمار ومختلف الطبقات الاجتماعية والانتماءات العرقية التي تتكون منهم الدولة.

ثانيا: الشعب السياسي:

هو مجموع المواطنين الذين يتمتعون بالحقوق السياسية أي بحق الانتخاب والترشح أو ما يسمون بجمهور الناخبين.

وقد اختلف علماء السياسة حول حجم السكان أو الشعب حيث وضع أرسطو وروسو بوصفهما من دعاة الديمقراطية المباشرة بعض القيود على هذا الحجم، فقد ذهب روسو على سبيل المثال إلى أن هذا الحجم لا يتعين أن يفوق العشرة آلاف كما كان أرسطو يرغب في أن يكون الحجم محدودا، ومكتفيا بذاته حتى يتيسر ممارسة الحكم ومع ذلك، فمن الملاحظ أنه مع انتهاء عصر الدولة المدنية وظهور الدولة الحديثة المترامية الأطراف لم تعد مسألة حجم السكان تحظى بالأهمية غير أن الدولة الحديثة لا تزال تنظر لمسألة حجم السكان على أساس المقدرة العسكرية[2].

= قاصر على المصريين فقط، أما الأجانب، فلا يتمتعون بهذا الحق، ومنصوص عليه في كل دساتير العالم المعاصر، فلا يجوز منح حق الانتخاب للأجنبي الذي لا يدين لمصر بالولاء ولا يأبه بما يحقق مصلحتها العامة وتقدمها واستقامة مؤسساتها، يراجع في ذلك: د. سعاد الشرقاوي و د. عبد الله ناصف، نظم الانتخاب في العالم المعاصر وفي مصر، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، 1994، ص 157.

(1) يراجع في ذلك: المنجد الأبجدى: الطبعة الثانية، دار الشرق، المطبعة الكاثولوكية، سنة1967، ص 598، "الشعب هو الجيل من الناس والقبيلة العظيمة ويقال التأم شعبهم أي تجمعهم بعد التمزق" وفى ذات المعنى، معجم الألفاظ والأعلام القرآنية للأستاذ محمد إسماعيل إبراهيم: ط2، سنة 1969، ص 372.

(2) د. محمد علي محمد و د. علي عبد المعطي محمد: السياسية بين النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، 1984، ص 298.

فكثرة عدد أفراد الدولة كثيرا ما يكون عاملاً في زيادة قوتها ونماء إنتاجها وثروتها وبسط سلطانها وجبروتها، كما أن الجماعة السياسية في العصر الحديث إن قل عدد سكانها إلى حد كبير فإنها لا تمثل الثقل السياسي الذي يمكن أن تمثلة الدولة رغم توافر عناصرها القانونية.

فإذا كان الشعب عبارة عن مجموعة الأفراد الذين يكونون الدولة انطلاقاً من أنهم يكونون العنصر البشري فيها، فإن مفهوم الشعب يختلف عن مفهوم السكان. فالأول أضيق من الثانى لأن الأخير يشمل كل من يقيم في إقليم الدولة، سواء كان من شعب الدولة - أي الوطنيين الذين ينتمون إلى الدولة ويرتبطون بها برابطة الجنسية - أو من الأجانب.

ويجب ألا نخلط بين الشعب والأمة فإذا كانت الأمة جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم أولاً على أساس وحدة الأرض أو الجوار وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد والوطن وهو ما يعرف بالوطنية، وثانياً على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال وما يتولد عنه من وحدة في نمط الحياة وفي الحب المشترك للذكريات الموروثة وهو ما يعرف بالقومية.

فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية لكى يصبح العنصر المكون للدولة.

فمن الثابت في العلوم السياسية والقانونية المعاصرة أنه لا يشترط بالضرورة في شعب الدولة أن يكون منحدرا من أصلاب جنس بشري واحد أو سلالة بشرية واحدة، أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة أو أن يدين بدين واحد[1] .

كذلك تختلف الدولة عن الأمة وجوهر الفصل بينهما هو السلطة السياسية فهذه الأخيرة شرط أساسي وضروري لوجود الدولة، وعلى ذلك فليس التلازم حتمياً بين الأمة والدولة بمعنى أنه قد تتوزع الأمة الواحدة بين عدة دول كالأمة العربية والأمة الألمانية، ويمكن أن يحدث العكس فقد تتكون دولة واحدة من عدة أمم.

فالأمة إذن تتفق مع الدولة في ركنى الشعب والإقليم ولكنها تختلف عنها من حيث إنها تفتقر إلى الركن الخاص بالحكومة أو السلطة السياسية، فإذا

(1) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 76.

ما تيسر للأمة أن تقيم حكومة تخضع لسلطانها فإنها تصبح في هذه الحالة دولة[1].

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة الأقدمين قد استخدموا مصطلحي الدولة والحكومة ليؤدياً نفس المعنى، فمن المعروف أن التفرقة واضحة تماما بينهما. فالحكومة هي الأداة التي يمكن عن طريقها ممارسة عملية الحكم وتنفيذ القوانين، أما الدولة فهي الجهاز السياسي الكبير الموجود في المجتمع وهي التي تستخدم الحكومة كوسيلة لتحقيق أهدافها وذلك بالإضافة إلى الاختلاف في مكونات كل منهما. فالدولة يقوم كيانها على كافة المواطنين أعضاء المجتمع، أما الحكومة فليست سوى مجموعة من الأفراد وكل إليهم المجتمع تنفيذ سياسات معينة.

الفرع الأول

الشعب والأمة

إن كلمة الشعب – كما وضح الباحث – تعنى وجود جماعة من الناس يخضعون لنظام سياسي معين، ويستوي في ذلك أن تكون هذه الجماعة من الناس متجانسة أو غير متجانسة.

ولا يشترط في شعب الدولة أن ينحدر من جنس بشري واحد، إذ لا تستطيع دولة من الدول في الوقت الحاضر الادعاء بأن شعبها ينتمى إلى سلالة واحدة بعد ما حدث من هجرات طوال تاريخ البشرية[2].

وتتنوع العوامل التي تساهم في إيجاد الأمة حيث تشمل اللغة والتاريخ المشترك، والدين والمصالح الاقتصادية، والجنس، والإقليم، وما يتفرع عنها من عوامل، كوحدة المشاعر والآلام، والثقافة المشتركة والبيئة، والعادات والتقاليد الواحدة[3].

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 24.

(2) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 75 – 76.

(3) د. مصطفى أبو زيد: النظرية العامة للقومية العربية، منشأة المعارف بالإسكندرية،1965، ص 18 وما بعدها، وأيضا مؤلفه في النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة، دار المعارف، 1965، ص 12 – 13، إذ يرى أن اللغة والتاريخ هما أقوى عاملين في تكوين=

ويمكن أن يتصور وجود أمة بدون أن توجد دولة تمثل هذه الأمة، في حين أنه لا يتصور وجود شعب دون أن توجد دولة تمثل هذا الشعب.

وقد يتكون شعب الدولة الواحدة من أمة واحدة وهو ما يشكل عامل مناعة واستقرار للدولة، كما قد يتكون من عدة أمم مما قد يؤدي إلى تفكك الدولة وتقسيمها.

وترجع النظريات الديمقراطية مصدر السلطة السياسية داخل الدولة إلى الأمة أو إلى الشعب، ولقد جاءت نظرية سيادة الأمة la théorie de la souveraineté nationale سابقة عن نظرية سيادة الشعب la théorie de la souveraineté populaire.

ذلك أنه إذا كانت الديمقراطية تعني أن المجموع هو مصدر السلطة، إن تنظيم الحكومة الديمقراطية يقتضى تحديد الإرادة التي تعتبر إرادة المجموع صاحب السيادة.

وما تجدر ملاحظته هو اختلاف التشريعات المقارنة في الأخذ بكل من النظريتين وتكريسهما دستوريا، فتباينت نصوص الدساتير بين الأخذ بالنظرية الأولى، والنظرية الثانية، أو المزج بين مضمون النظريتين وهو ما سيتم شرحه فيما يلى:

الغصن الاول

نظرية سيادة الأمة

هي نظرية تم تكريسها لأول مرة عند قيام الثورة الفرنسية، فلقد تضمنت وثيقة حقوق الإنسان والمواطن التي أقرتها الجمعية الوطنية عام 1789 مبدأ سيادة الأمة، إذ نصت هذه الوثيقة في فصلها الثالث على أن الأمة هي مصدر كل

= الأمة، فتاريخ الأمة هو صانع ضميرها، ولغة الأمة هي صانع فكرها، ويراجع أيضا: د.عبد الكريم أحمد: القومية والمذاهب السياسية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،1970، ص 122 – 123.

سيادة ولا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة السلطة إلا على اعتبار أنها صادرة منها[1].

ويعتبر مبدأ سيادة الأمة طابعًا مشتركًا نصت عليه دساتير الديمقراطيات الغربية في صورتها التقليدية. ولقد كان للفقيه الفرنسي جان بودان Jean Bodin الفضل الأكبر في إبراز فكرة السيادة كعنصر مميز للدولة عن سائر المجتمعات الإنسانية[2]. وإذا كانت الدولة هي صاحبة السلطة السياسية، فإنها شخص معنوي

(1) كما نصت معظم الدساتير والإعلانات اللاحقة (الإعلانات الملحقة بدساتير السنة الثالثة، والسنة الثامنة، ودستور 1848، ودستور 1852، وإذا كان دستور الجمهورية الثالثة عام 1875 لم ينص عليه فقد نظم السلطات العامة على أساسه، فضلا عن أن حقوق الإنسان والمواطن ظل قائما رغم تعدد الدساتير التالية له)، يراجع في ذلك: د. محمود علي البنا: الوسيط في النظم السياسية، مكتبة الكتب العربية، 1995 – 1996، ص 204.

(2) لقد كان بودان متأثرًا في أفكاره بالصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، الذي ساد أوربا وهدد بالقضاء على وحدة فرنسا، ولذلك حبذ التسامح الديني، وآمن بسلطة الملك المطلقة. وقامت نظريته على التفرقة بين صاحب السيادة (الأمير) وبين الحاكم، فصاحب السيادة هو من كانت سيادته دائمة، أما إذا كانت السلطة موقوتة فإن صاحبها يسمى بالحاكم. ولذلك عرف السيادة بأنها السلطة العليا التي يخضع لها الرعايا وجميع المواطنين، ولا يخضع صاحبها لأي إرادة أخرى، فهو حر مطلق في وضع القواعد التنظيمية التي تطبق على الجميع وفي وضع قواعد خاصة بأفراد بعينهم دون حاجة للحصول على رضاء من أحد، ولكن لا يجوز له أن يخالف القوانين السماوية والطبيعية، بل وعليه أن يحترمها ويخضع لها.

- يراجع في موقف بودان من فكرة السيادة:

- Chevallier: les grands œuvres politiques de machiavel à nos jours, paris 1966, p. 38 es suiv.
- Albert Brimo ; Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Paris, 1968. p. 200 et suiv.
- prèlot (M.); Histoire des idées politiques, Revue internationale de droit compare, Année 1960.p 274 et suiv.

وأيضًا: د. بطرس غالي و د. محمود عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص211 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، 1970، ص 139 وما بعدها، وأيضا: د. محمد طه بدوي: رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص 48 وما بعدها، وأيضا: د.كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 474 وما بعدها.

مجرد، مما لا يكفي معه القول إنها هي صاحبة السيادة، بل يلزم تحديد الصاحب الفعلي لهذه السلطة، وبمعنى آخر تحديد الأشخاص الذين يمارسون السيادة في الواقع.

كما جاء في الدستور الفرنسي لسنة 1791 على أن السيادة وحدة واحدة غير قابلة للانقسام ولا للتنازل عنها ولا للتملك بالتقادم وهي ملك للأمة وبأن الأمة مصدر جميع السلطات.

وسوف يستعرض الباحث مضمون هذه النظرية (أولا)، ثم النتائج المترتبة عليها (ثانيا) :

أولا: مضمون النظرية :

كانت الديمقراطية في عهد – روسو – نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطات الملوك، فجاءت الثورة الفرنسية – متأثرة بأفكار روسو – وجعلت من المبدأ النظري الفلسفي قاعدة قانونية، وأخذت بنظرية السيادة وجعلت منها القاعدة الأساسية في القانون العام الحديث وبنت عليها تنظيمها للسلطات العامة[1].

فالأمة صاحبة السيادة هي شخص معنوي غير ملموس مستقل عن الأفراد المكونين للدولة في الحاضر، ويشتمل هذا الشخص المعنوي على مجموعة تضم أفراد الأمس واليوم والغد أي الأحياء والأموات والذين سيولدون، وبذلك تختلف الأمة عن الشعب المكون من مجموعة من الأشخاص يمكن حصرها بصفة دقيقة وملموسة في الحاضر وهكذا. فالأمة باعتبارها شخصا معنويا لا يمكنها التعبير عن نفسها بنفسها؛ لذا وجب عليها تعيين من سيقوم بالتعبير عن إرادتها.

ولقد كان للمضمون الاجتماعي والاقتصادي للمذهب الفردي أثر كبير على تحديد فكرة السيادة في الدولة، فمن خلال نظرية العقد الاجتماعي – كما صاغها روسو – ظهر الاتجاه الذي ينكر أن تكون السيادة للملك، ويرى أن السيادة للأمة، وأن الحكام ليسوا إلا ممثلين لها، ينوبون عنها في ممارسة سيادتها[2].

(1) د. السيد صبرى: مبادئ القانون الدستوري، بدون دار نشر، 1949، ص 52.

(2) يرى بعض الفقهاء أن نظرية سيادة الأمة تجد سندها الفكري في كتابات روسو، لأنه=

وتتميز هذه السيادة بأنها غير قابلة للتصرف فيها أو التنازل عنها، كما أنها غـير قابلـة للانقسـام، وطبقاً لذلك فإن السيادة تلحق بالأمة باعتبارها ذاتية متميزة، منظورًا إليهـا كوحـدة مجـردة مسـتقلة عن الأفراد المكونين لها. فالسيادة ليست ملكًا لأفراد الأمة مستقلين، بحيث يملك كل منهم جـزءًا منهـا، وإنما لشخص جماعي واحد مستقل عن الأفراد الذين يتبعونه، وهذا الشخص هو الأمة.

وقد قامت الثورات الديمقراطية لتضع هذا الاتجاه موضع التطبيق، فأعلنت مبـدأ سـيادة الجماعـة، وقضت بواسطته على السيادة المطلقة للحكام التي كانـت سـائدة في أوربـا خـلال عصر النهضـة. فعنـدما قامت الثورة الفرنسية، احتفظ رجال الثورة بفكرة السـيادة بمـا لهـا مـن صـفات الإطـلاق والسـمو وعـدم القابلية للانتقال أو التجزئة، ولكنهم نقلوا مـن الملـك إلى الأمـة، فنصـت المـادة الثالثـة مـن وثيقـة إعـلان

= لم يكن يقصد بإعلانه للإرادة العامة حاصل جمع الإرادات الفردية، وإنمـا كـان يقصـد الإرادة العامـة للأمـة باعتبارها شخصًا معنويًا مجردًا تختلف إرادته عن إرادة الأفراد المكونين له، يراجع في ذلك :

- Vedel Georges, Manuel élémentaire de droit constitutionnel. Paris, 1949.

وأيضًا: النظم السياسية د. كامل ليلة، مرجع سـابق، ص220، إلا أن بعضـاً مـن الفقهـاء قـد ذهـب إلى أن أفكـار روسو تؤيد الأخذ بنظرية سيادة الشعب، وليس بنظرية سيادة الأمة، ففكرة الإرادة العامة، للأفراد التي قال بها، هي وليدة إرادة مجموع الأفراد، وبمعنى آخر هي حاصل جمـع الإرادات الفرديـة لآحـاد الأفـراد المكـونين لهـذا المجموع. وعلى ذلك فإن سيادة الإرادة العامة ليست إلا حاصل جمع السيادات الفردية، فلكـل فـرد مـن أفـراد المجتمع نصيب في السيادة الكلية يساوي نسبته إلى مجموع الأفراد، فـإذا تصـورنا أن دولـة عـدد أفرادهـا عشرة آلاف فرد، فإن كل فرد من هؤلاء له جزء من السيادة يساوي واحدًا عـلى عشرة آلاف، وأن كـل فـرد هـو حـاكم ومحكوم في وقت واحد، يراجع في ذلك :

- Carre de mulberg: Contribution à la théorie générale de l'Etat, T. 1, Paris 18. Réédition à paris 1962, p. 152.
- Duverger (M.); Instituions politiques et constitutionnel, Paris 1970, p. 108.
- Wigny (P.) ; Droit constitutionnel, principe et droit positif, Bruxelles 1952, T. 1, p. 224 et suiv.

حقوق الإنسان الصادرة في سنة 1789 على أن "الأمة هي مصدر كل سيادة ولا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة سلطة ما، لا تصدر عن الأمة صراحة"[1].

كما أخذت الثورة الفرنسية بمبدأ سيادة الأمة لتحقيق التعادل بين نظامين رأت أن الأخذ بأي منهما على انفراد يمثل خطورة بالنسبة لها، وهما الملكية المطلقة والديمقراطية المطلقة. فإذا كان رجال الثورة قد أرادوا التخلص من الخلط بين الدولة وشخص الملك، إلا أنهم في الوقت نفسه قد خشوا ما يترتب على الديمقراطية المطلقة من آثار على أوضاعهم الطبيعية، فسعوا إلى احتواء الإرادة الشعبية بما يحقق الحماية لمصالحهم، وذهبوا إلى أن الديمقراطية ليست هي حكومة كل الشعب، ولكنها حكومة الأفضل.

ووجدوا بغيتهم في جعل السيادة للأمة، فالأمة إذ تتجسد في شخصية قانونية متميزة عن أفراد الشعب، فإنها تكون مركزاً للسيادة التي يتجرد منها الأفراد لصفتهم الشخصية، وعلى ذلك كانت نظرية سيادة الأمة وسيلة لتحقيق البرجوازية الناشئة مع الثورة الفرنسية لرغبتها في حيازة السلطة السياسية، أو على الأقل في السيطرة عليها، إلى جانب حيازتها الانشطة الاقتصادية[2].

وقد استعملت هذه النظرية من قبل رجال الثورة الفرنسية لتمكين الطبقة البرجوازية من احتكار السلطة السياسية والاقتصادية بفرنسا، فمضمون كلمة الأمة يختلف عن مضمون كلمة الشعب.

وقد أدى هذا الاختلاف بين المصطلحين إلى إسناد الحكم والسلطة في فرنسا لا إلى مجموع الشعب بل إلى طبقة معينة منه، وهي البرجوازية وذلك بإعطاء أفرادها

(1) Duverger (M.): Constitutions et documents politiques, Paris 1968.p. 7.

(2) يراجع نظرية سيادة الأمة:

- Carre de Mulberg: théorie générale l'Etat, op. Cit. T. 2, p. 169 et suivi.
- Burdeau (G.); Traité de science politique, op. cit., T. 5, P. 392.

وأيضًا: د. إسكندر جرجس: الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الاشتراكية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة سنة 1972، ص 67 – 68، ويراجع أيضا: د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 240 وما بعدها.

وحدهم دون سواهم من طرف الأمة حق المشاركة في ممارسة السلطة السياسية[1].

ولقد تحقق فعلاً بمقتضى الأخذ بمبدأ سيادة الأمة إبعاد الشعب الحقيقي عن مسرح السلطة، وهو ما يتفق مع الأفكار التي نادى بها روسو وبعض فلاسفة القرن الثامن عشر أمثال مونتسكييه وفولتير، فلم يكن هؤلاء الفلاسفة سيتصورون أن يكون الشعب في جماهيره العريضة هو صاحب السيادة، بل كانوا يتوجسون خيفة من ذلك[2].

وترتب على هذا المنطق الذي سيطر على مبدأ سيادة الأمة، آثار متعددة في التنظيم الدستوري للدول الليبرالية، سواء من حيث تحديد حائزي السيادة، أو من حيث تنظيم ممارستها، فأخذت دساتير هذه الدول بنظام الديمقراطية النيابية، ونظام المجلسين النيابيين، ومبدأ الاقتراع المقيد، وعدم وجود المعارضة، والنظام الملكي في الحكم.

ثانيا: النتائج المترتبة على نظرية سيادة الأمة :

يترتب على نظرية سيادة الأمة عدة نتائج يمكن حصرها في النقاط التالية :

1 - بما أن الأمة شخص معنوي مستقل عن الأفراد المكونين للدولة في الحاضر، فالسيادة التي ترجع للدولة هي كل لا يتجزأ إلى عناصر محددة، فمن المستحيل وفقا لهذه النظرية تجزئة السيادة الوطنية وتقسيمها على الأفراد بحيث يختص كل فرد بجزء منها، لذلك فإن نظام الديمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة حيث يقوم الأفراد بأنفسهم بممارسة السلطة السياسية دون وساطة أحد لا يتماشى مع نظرية سيادة الأمة[3].

2 - تعبر الأمة عن ذاتها عن طريق ممثلين وناطقين باسمها الشيء الذي يؤدي إلى إيجاد النظام النيابي، ويقع تعيين هؤلاء الممثلين عن طريق الانتخابات وهذا الاختيار لا يعد تبعا لنظرية سيادة الأمة حقا للأفراد بل مجرد وظيفة، كما يسمح هذا الاقتراع بتحديد الشروط اللازم توافرها في الناخبين، فتقتصر

(1) Carre de Mulberg: théorie générale l'Etat, op. cit. T. 2, p. 331.

(2) Burdeau (G.); op., cit., P. 25.

(3) د. محمود على البنا: الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 207.

ممارسة الانتخابات في نطاق سيادة الأمة على البعض دون البعض الآخر، وهكذا تجيز هذه النظرية الاقتراع المقيد الذي يشترط في الناخب أن يكون مثلا ذا مستوى علمي أو اجتماعي معين، وقد وقع العمل بمبدأ الاقتراع المقيد والضيق في عهد دستور 1791 بفرنسا حيث كان الاقتراع مشروطا فلا يعطى هذا الحق إلا لمن كان يدفع ضريبة تعادل ثلاثة أيام عمل.

3 - إن الممثلين الذين يتم اختيارهم للتعبير عن إرادة الأمة أحرار غير ملزمين بأن يعبروا عن إرادة ناخبيهم، فليس في إمكان الناخبين إملاء إرادتهم على نواب الأمة أو إلزامهم بأي نوع من الوكالة الإلزامية وذلك طيلة المدة النيابية، ويترتب عن تعبير النائب أثناء قيامه بوكالته التمثيلية لإرادة الأمة وحدها اعتباره نائب الأمة جمعاء وليس جمهور الناخبين في نطاق دائرته الانتخابية .

وتجدر الملاحظة كذلك أن نظرية سيادة الأمة بحكم امتزاجها بفكرة التمثيل لا تملي حتما وجود النظام الجمهوري، فيمكن أن تمارس السيادة في ظل النظام الملكي مثلا، وقد أكد دستور فرنسا لسنة 1791 السالف الذكر أن الملك يمثل الأمة بجانب الجمعية الوطنية.

الغصن الثاني

نظرية سيادة الشعب

لقد جاءت نظرية سيادة الشعب لاحقة لنظرية سيادة الأمة وتم تطبيقها لأول مرة في الدستور الفرنسي المؤرخ في 1793/06/24.

فإذا كان المقصود بالديمقراطية الأخذ بالسيادة الشعبية فقد يباشر الشعب هذه السيادة بنفسه وهذه هي الديمقراطية المباشرة[1]، وقد يباشرها بواسطة

(1) الديمقراطية المباشرة هي التي يمارس فيها الشعب الحكم بنفسه، أي يباشر بنفسه السلطات العامة في الدولة دون وساطة نواب أو ممثلين عنه، وهي في صورتها الكاملة تفترض مباشرة الشعب بنفسه لجميع السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية. فيضع القوانين ويعدلها، ويتولى تنفيذها وتسيير المرافق العامة وإدارة العلاقات الخارجية وإبرام=

مندوبين عنه ينتخبهم لهذا الغرض، دون أن يشترك معهم في الحكم كما هو الشأن في الديمقراطية النيابية، وقد يأخذ بحل وسط فيجعل ممارسة السيادة لنواب عنه مع الاحتفاظ ببعض الأمور الهامة يتولاها بنفسه مباشرة وهذا ما يسمى بالديمقراطية شبه المباشرة[1].

وسوف يستعرض الباحث مضمون هذه النظرية (أولا)، ثم النتائج المترتبة عليها (ثانيا):

= المعاهدات، كما يقوم بالقضاء بين الأفراد والفصل في الخصومات، والديمقراطية المباشرة هي أقدم صور الديمقراطية، غير أنها نظام قد اختفى تقريبًا لتعذر تطبيقه في الدول الكبيرة المساحة أو الكثيرة العدد، ولتعدد وظائف الدولة وتشابكها، ولم يعد لهذا النظام سوي تطبيقات محدودة في بعض المقاطعات السويسرية الصغيرة (جلاريس – انترووك – أبينزيل)، ففي هذه المقاطعات يتم اجتماع الشعب في ميدان عام في المراعي الواسعة في مظهر ديني عسكري جميل، ثم يختار الشعب الرئيس وكبار الحكام وبعض الموظفين، ويختار مجلسا تكون له بعض الاختصاصات الفيدرالية وإعداد مشروعات القوانين، ويقوم الشعب في هذه الاجتماعات بوضع القوانين ويصدق على المعاهدات ويفرض الضرائب وينظر في الميزانية كما يباشر بعض الشئون الإدارية الهامة.

– يراجع في تطبيقات الديمقراطية المباشرة في الوقت الحاضر.

- Hauriou (A.); Droit constitutionnel et institutions politiques, paris 1975, p. 529.
- Duverger (M.); Institutions politiques et droit constitutionnel. Paris 1970, p. 109.
- Burdeau (G.); Droit constitutionnel et institutions politiques, 1977. Op. cit. p. 143.

(1) تمثل الديمقراطية شبه المباشرة نظامًا وسطًا بين الديمقراطية المباشرة الديمقراطية النيابية، فتأخذ بمزيج منهما أو تقوم على أساس برلمان منتخب من الشعب، مع الرجوع إلى الشعب نفسه في بعض المسائل الهامة على أساس أنه صاحب السيادة ومصدر السلطان.

وللنظام شبه المباشر مظاهر مختلفة يستدل بها عليه، وهذه المظاهر هي الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي، وحق الناخبين في إقالة النائب، وحق الحل الشعبي، وحق عزل رئيس الجمهورية.

ومن الملاحظ أن كثيراً من الدول في الوقت الحاضر قد بدأت تأخذ ببعض مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، وهو ما سنراه في دراستنا للتطور الذي صاحب الديمقراطية التقليدية.

أولا: حول مضمون النظرية:

مبدأ سيادة الشعب يعتبر أكثر اتفاقا مع المثل الأعلى للديمقراطية التي تفترض ممارسة الشعب السيادة بنفسه[1].

وتعني هذه النظرية أن السيادة داخل الدولة مصدرها هو الشعب بجميع أفراده، فالسيادة تنقسم بين جميع هؤلاء الأفراد بحيث يكون لكل فرد جزء من السيادة، وعلى هذا الأساس تصبح السيادة مجزأة ومقسمة بحسب عدد أفراد الجماعة.

وقد أدى التطور الذي لحق بالأيديولوجية التحررية إلى رغبة في التمثيل الحقيقي للشعب، منظوراً إليه في حقيقته الاجتماعية، لا بوصفه وحدة مجردة متجانسة، وكان من نتيجة ذلك أن هجر الفكر الدستوري نظرية "سيادة الأمة"، وقال بنظرية "سيادة الشعب"، ونقل بمقتضاها السيادة من الأمة إلى الشعب.

وتقوم هذه النظرية على أن السيادة للجماعة بوصفها تتكون من عدد من الأفراد، مما يعطى لكل فرد فيها جزءًا من هذه السيادة[2]، فهي تنظر إلى الأفراد ذاتهم وتجعل السيادة شركة بينهم، وبدلاً من أن تكون السيادة وحدة لا تقبل التجزئة، تصبح مجزأة ومقسمة بحسب عدد أفراد الجماعة.

ويرى بعض الفقهاء - كما أشار الباحث - أن هذه النظرية تجد أساسها الفكري في نظرية العقد الاجتماعي عند رسو[3]، ففكرة الإرادة العامة التي قال بها هي حصيلة جمع الإرادات الفردية لآحاد الأفراد المكونين لهذا المجموع.

---

(1) د. مصطفى أبو زيد: الحرية والاشتراكية والوحدة، 1966، بدون نشر، ص 311.

(2) Hauriou (A.); Droit constitutionnel et institutions politiques, op. cit., PP, 366 – 367.

– prelot (M.); Institutions. Politiques et droit constitutionnel, Paris 1963, p. 609.

ويراجع أيضًا: د. كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 224، ويراجع أيضا: د.ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 45، وأيضا: د. محسن خليل: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 46 وما بعدها، وأيضا: د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى، دار النهضة العربية، 1971، ص 167 – 168.

(3) Carré de Malberg; Théorie générale de l'Etat, op, cit,, T. 1, p. 152 et Duverger; (M.); Institutions politiques et droit constitutionnel, Paris. 1910, op. cit., p. 39

– Hauriou (A.); op. cit., PP. 366, 367.

وعلى ذلك فإن سيادة الإرادة العامة ليست إلا حاصل جمع السيادات الفردية التي يملكها كل فرد على نفسه، فلكل فرد من أفراد المجتمع نصيب في السيادة الكلية يساوي نسبته إلى مجموع الأفراد، فإذا تصورنا أن دولة عدد أفرادها عشرة آلاف، فإن كل فرد من هؤلاء له جزء من السيادة يساوي واحداً على عشرة آلاف، كما أن كل فرد حاكم ومحكوم في وقت واحد.

وتعتبر هذه النظرية التي تقتضي القول إن السلطة الآمرة والأخيرة في الدولة تكمن في شكل مباشر في مجموعة أفراد الشعب أكثر واقعية ودقة ووضوح من نظرية سيادة الأمة التي تشكل وحدة مجردة مستقلة عن الأفراد.

فإن عدم وجود القوانين والسلطة القادرة على فرض هيبة هذه القوانين وتنفيذها ينفي صفة الدولة، بمعناها الحديث، عن المجتمع، فبغياب القانون يصبح الشخص الحاكم سيداً مطلقاً، ويتحول الخاضعون له إلى مجرد عبيد، وانتفاء السلطة القوية لجعل القوانين تحترم من الجميع يؤدي إلى إلغاء معنى هذه القوانين، وإلى دفع المجتمع أكثر فأكثر نحو التفكك والانحلال، والقول بالسلطان أو السلطة لوحدها لا يعني القول بالدولة، وحتى بوجود قائد أو رئيس فإن السلطان والسلطة السياسية بقيت مسائل شخصية محكومة بضرورات الحفاظ عليها[1].

إلا أنه لا السلطة، ولا القوانين تستطيع الوجود والاستمرار طويلاً بدون توفر تلك العلاقة الوجدانية من عادات، ومشاعر، ومصالح الأفراد الذين تتوجه إليهم، والذين يجب أن يكونوا هم أيضاً من جانبهم متحدين بكتلة من العواطف، والأفكار، والذكريات التي تشكل روح المجتمع، أو الأمة نفسها.

وقد أكد – جاك روسو – مضمون هذه النظرية بقوله إن الفرد في إطار السيادة الشعبية يعتبر وفي آن واحد رعية وصاحب سيادة جزئية، وهو كرعية يخضع لكل سلطة السيادات الفردية المجتمعة لتشكل السلطان وكعنصر من عناصر السيادة العامة لا يمتلك إلا جزءا من السيادة ولكنه في المجموعة، يتمتع بما يتمتع به الجميع من قوة[2].

(1) Henri Lefevre «De l'Etat, l'Etat dans le monde moderne», coll.10 – 18, union générale d'Editions, paris, 1976, p:4.

(2) د.عبد الكريم أحمد: القومية والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص 121 – 122.

ثانيا: حول النتائج المترتبة على نظرية سيادة الشعب:

يترتب على هذه النظرية عدة نتائج يمكن حصرها في النقاط التالية:

1-يتمتع كل فرد في نطاق سيادة الشعب بحكم ملكيته لجزء من السيادة بحق الانتخاب، وهذا الحق في الانتخاب يؤدي منطقياً إلى الاقتراع العام والشامل، كما لا يمكن تقييده بسبب المستوى الاجتماعي أو التعليمي كما هو الشأن بالنسبة لسيادة الأمة[1].

2- يمكن للشعب في نطاق هذه النظرية اختيار نوابه، ويعتبر النائب وكيلا عن ناخبيه إذ إنه يمثل جزء من السيادة الأمر الذي يؤدي إلى:

- إلزام النائب بإرادة الناخب وذلك بدعوته للعمل وفق وكالة محدودة ومضبوطة يحدد محتواها مسبقا من طرف الشعب.
- عزل النائب من طرف الناخبين إذا ما حاد عن الوكالة التي التزم بتنفيذها، وتوصف الوكالة في هذه الحالة على أنها وكالة إلزامية وذلك بحكم مسئولية النائب أمام أفراد الشعب أصحاب السيادة.

3 - يمكن للشعب في نطاق هذه النظرية ممارسة الحكم دون وساطة عن طريق الديمقراطية شبه المباشرة، وذلك عن طريق الاستفتاء أو الاقتراح الشعبي أو الاعتراض الشعبي على القوانين، وتعتبر القرارات التي يأخذها الشعب بصفة مباشرة أو غير مباشرة تجسيداً لإرادة الأغلبية بحيث يتعين على الأقلية أن تحترم الأغلبية.

المطلب الثاني

الإقليم

الإقليم هو أحد الأركان الأساسية لقيام ونشأة الدول، فهو النطاق الذي تمارس فيه الدولة سيادتها، وتباشر عليه سلطانها، وهو المكان الذي يجمع بين مواطني الدولة، وفيه ملاذهم واستقرارهم وأمانهم، وعلى أرضه تتحقق وحدتهم

(1) M.Prelot et G.Lescuyer: Histoire des idées politiquse,6" éd,1977, p.4.

وانتماؤهم وولاؤهم للوطن، وفي ربوعه يدور نشاطهم وعملهم وحياتهم الاجتماعية، وعليه لا يتصور وجود الدولة سواء من حيث الواقع أو القانون دون أن يكون لها إقليم، ومهما بلغ عدد أية جماعة من الناس فإنهم لا يتحولون إلى دولة ما لم تقطن هذه الجماعة بقعة جغرافية معينة من الأرض على وجه الاستقرار والدوام، بغض النظر عن عوامل وحدتهم أو اتحادهم مثل الأصل واللغة والدين والتاريخ والحضارة[1].

فالإقليم السياسي للدولة هو (عبارة عن وحدة أقليمية مصطنعة تقريباً، فهو نتيجة للمجهودات الواعية التي تبذلها عبر السكان لخلق وحدة سياسية قد تختلف اختلافاً كلياً عن الإقليم الجغرافي)[2].

ويشكل الإقليم الشرط الأهم من شروط وجود الدولة، حيث يستحيل تصور قيامها بدونه، وهو "تلك الرقعة من الأرض التي تختص بها كل دولة لتمارس فيها نشاطها الحيوي على وجه الدوام والاستقرار وهو أحد العناصر الأساسية للدولة، وبدونه لا يمكن لأية جماعة مهما أوتيت من كثرة، أو قوة، أو ثروة أن يكون لها كيان سياسي مستقل وأن تقوم كدولة"[3].

وتنبع أهمية الإقليم من كونه "الدعامة المادية للسلطة الحكومية، والمجال الخاضع لهذه السلطة" أي الحيز الجغرافي الذي تمارس الدول صلاحياتها عليه، وتطبق فيه نظامها السياسي. ولذا فإن من الطبيعي جداً أن تكون أولى اهتمامات الدولة هي ترسيم حدود واضحة لإقليمها الوطني في مجالاته الثلاثة، البرية، والبحرية، والجوية. وإذا كانت معظم الدول، ولا سيما القديمة منها، تتمتع بحدود ثابتة ومعترف بها من قبل الجماعة الدولية، فإن المشكلة لا تزال قائمة على مستوى بعض الدول الجديدة، أي تلك التي حصلت على استقلالها حديثاً، حيث تتداخل

---

(1) د. سامي جمال الدين: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 48 وما بعدها.

(2) د. إسماعيل صبري مقلد: الاستراتيجية والسياسة الدولية، ط2، مؤسسة الابحاث العلمية، بيروت، 1985، ص 21 وما بعدها.

(3) د. على صادق أبو هيف: القانون الدولي، منشورات منشأة الإسكندرية، 1992، ص321 – 324.

الحدود بين بعضها البعض وتشكل مجالاً لخصومات سياسية، ونزاعات مسلحة في غالب الأحيان[1].

وسبب ذكر الإقليم كعنصر مهم في نشأة الدولة، يكمن في التسلسل الطبيعى وفي الترتيب الزمني لنشأة الكون وعمارة الأرض وخلق البشر، فقد خلق الله عز وجل الأرض ثم أتبعها بخلق سيدنا آدم عليه السلام، ليبدأ العالم في تطوره البشري كما نجده الآن، في حين أن عنصر الاستقرار والدوام على الإقليم، وإن كان يرى بعض الفقه أنه أهم من الإقليم في حد ذاته إلا أنه بدون هذا الإقليم لا وجود للشعب أو الاستقرار من الأساس.

فنجد أن الوطنية والانتماء إلى الدولة يرتبطان أصلاً بالمكان أو الوطن ورغم أن إقليم الدولة هو عنصر مادي من الجماد ولكنه بالقطع ينطق من خلال الإنسان، وهو تعبير عن الشخصية الإقليمية وفلسفة المكان وليس هناك شك في أن الاستقرار على إقليم معين من شأنه توفير التجانس الطبيعي بين أبناء الوطن، وبدون هذا الاستقرار تنتفي الدولة بمعنى أن تنقل جماعة من الناس – مثل القبائل – من بقعة جغرافية إلى أخرى تنفي عنهم صفة الدولة بالرغم من توافر عنصر الإقليم وكذلك العناصر الأخرى للدولة، إلا أن عدم ثبات عنصر الإقليم لا يحقق لهذه القبائل عنصر الاستقرار والدوام على بقعة جفرافية محددة ومعينة مما ينفي عنهم صفة الدولة.

ولدراسة هذا العنصر الأساسي من عناصر الدولة نشير أولاً إلى الدور السياسي للإقليم وأهميته ثم نبين عناصر ومكونات هذا الإقليم وأخيراً نوضح طبيعة حق الدولة على إقليمها.

الفرع الأول

الدور السياسي للإقليم

عندما يسأل المرء عن دولة ما، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن الموقع الجغرافي لهذه الدولة على الأرض، بغض النظر عن شعبها أو نظامها السياسي، بمعنى أن الدولة تعرف أصلاً بإقليمها، ومع ذلك فإن هذا الموقع أو الإقليم ومساحته يتحددان

(1) Louis Cavaré «Le Droit international public», éd. A. Pédone, T1, Paris 1967, p: 321.

بحسب الظروف الجغرافية والتاريخية للشعب المقيم على أرضها، ومدى علاقتة بالشعوب المجاورة له، وطبيعة هذه العلاقة، وما إذا كانت سلمية تسودها مظاهر الود والتعاون، أم على العكس تميل إلى العنف لاكتساب مزيد من الأراضي على حساب الشعوب الأخرى، خاصة إذا كانت لا تشترك مع شعب الدولة في عوامل التاريخ أو الدين أو اللغة أو المصالح.

وتوجد عدة نظريات لتفسير الدور الذي يلعبه الإقليم في الدولة[1].

الأولى : نظرية الإقليم عنصر من عناصر وجود الدولة.

الثانية : نظرية الإقليم مجال أو محل نشاط الدولة.

الثالثة : نظرية الإقليم حد لنشاط الدولة.

وتعني النظرية الأولى أن الإقليم عنصر أساسي من عناصر شخصية الدولة، لأنه بدون الإقليم لا يمكن أن توجد الدولة، ولا تستطيع التعبير عن إرادتها أيا كانت وسيلة هذا التعبير عن الإرادة (القوانين الداخلية - المعاهدات الدولية)، وأنها لها إرادة مستقلة ذات سيادة[2].

وتستند النظرية الثانية إلى الناحية القانونية من حقوق الدولة وتعتبر أن الإقليم هو المجال أو المحل الذي تمارس فيه الدولة حقوقها الذاتية[3].

وبسبب تأثير الحتمية الجغرافية (دور المناخ، طبيعة الأرض، حجم الموارد المعدنية وغيرها) على موقع الدولة على الساحة السياسية الدولية، والتي أكدها نابليون بونابرت بقوله "إن سياسة الدول تقوم في جغرافيتها"، فقد قام بعض العلماء الألمان، وعلى رأسهم فريدريك راتزل Frédéri Ratzel " بدراسة العلاقة بين

---

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة فى النظم السياسية، مرجع سابق، ص 48 - 49، نقلاً عن مؤلف الفقيه "هوريو" فى القانون الدستوري والأنظمة السياسية باريس، 1975، ص105، ويراجع أيضاً: مؤلف الفقيه "بيردو" فى القانون الدستوري والأنظمة السياسية، 1976، ص 37، ويراجع أيضاً: د. محمد أبو زيد محمد: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 27 وما بعدها.

(2) د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 45.

(3) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص102.

الجغرافيا والسياسة، وشرح سياسة الدول بحتمية العوامل الطبيعية. فقوة الدولة، كما يقول راتزل، تخضع لعلاقتها بالمكان الذي يجب رؤيته من ثلاث زوايا: المدى، والموقع، والشكل الخارجي، وقد ميز راتزل، على صعيد الأرض، بين موقع البلد، ومداه، وحدوده، والشعوب الكبرى برأيه، هي تلك التي تمتلك حس المدى بالنتيجة، فإن الحدود تكون قابلة للاتساع أو الانكماش بحسب ديناميكية الشعب المعني بالمسألة، وقد قادت هذه الأفكار، في ظل الرايخ الثالث، إلى نظرية "المجال الحيوي الخطيرة"[1].

وتعني النظرية الثالثة أن الإقليم يمثل الدائرة أو المجال الذي يمكن الدول أن تمارس نشاطها بداخله ويحظر عليها التصرف خارجه فالإقليم يمثل الحدود المادية لتصرفات الحكام[2].

ويرى الباحث أن هذه النظريات متكاملة وليست متعارضة فالإقليم يجمع بين المعاني الثلاثة السابقة[3].

وعلى ضوء ما تقدم لا يخفي ما للإقليم من أهمية سواء بالنسبة للدولة أو الأفراد.

فبالنسبة للدولة يعد الإقليم – كما سبق الإيضاح – أحد أركانها الأساسية والمميزة لها عن سائر التجمعات كما أنه الإطار الجغرافي الذي تمارس الدولة داخله سلطانها وتتخذ كافة الإجراءات الكفيلة بحمايته والمحافظة عليه من أي اعتداء.

وبالنسبة للأفراد يعتبر الإقليم عاملاً أساسياً في توحيد أفراد الشعب المقيمين عليه وخلق التضامن بينهم، فالإقامة الدائمة المستمرة للأفراد على إقليم الدولة يبعث فيهم روح التضامن والأخوة والإحساس بالقومية وحب الوطن والزود عنه. فالاتحاد بين الوحدة الأرضية والوحدة البشرية سبب لتحقيق الاستقرار داخل

(1) دانيال كولار: العلاقات الدولية، ترجمة د. خضر خضر، منشورات دار الطليعة، بيروت، 1985، الطبعة الثانية، ص 30 – 31.

(2) د. رمزى الشاعر: النظم السياسية، الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص103.

(3) د. سعاد الشرقاوى: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 47.

الدولة، أما التنافر فإنه يؤدي دائما إلى الثورات الداخلية والحركات الانفصالية وعدم الاستقرار وهو ما تسعى الأنظمة القائمة إلى تفاديه لما له من آثار سلبية على مكونات الدولة ومقدراتها ووحدتها وعناصر قوتها.

الفرع الثاني

عناصر ومكونات إقليم الدولة

يتكون إقليم الدولة عادة من ثلاثة عناصر هي الأرض أو اليابسة وما يحيط بها من ماء وما يعلوه من هواء وفضاء خارجي[1] تكون ما يسمى بالدولة، وتمارس عليها سيادتها ويسود سلطانها، ومن ثم تعتبر الدولة أساساً ظاهرة إقليمية أو شكلاً جغرافيا للحياة الاجتماعية[2].

وسنبين ذلك على التفصيل الآتي:

الغصن الأول

الإقليم الأرضي

يقصد به سطح الأرض أو الجزء من اليابسة من الأرض الذي يقيم عليها الشعب أو يشغله سكان الدولة بصفة دائمة ومستقرة، وتمارس الدولة عليها سيادتها والذي تضمه حدود الدولة بكل ما قد تتضمنه من معالم طبيعية كالجبال والوديان والسهول وغيرها، وأيضا ما تحتويه الأرض في باطنها من موارد وثروات طبيعية كالفحم والمعادن والبترول[3].

ويتحدد الإقليم الأرضي بحدود طبيعية كالجبال أو الأنهار أو البحار أو غيرها، كما قد يتحدد أيضا بحدود صناعية كحواجز أو أعمدة أو اسلاك

(1) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص95 وما بعدها.

(2) Prelot, (marcel) et boulouis (jean), institutions politiques et droit constitutionnel. Ed: dalloz, paris, 8eme edition,1980, p.10.

(3) د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 41 – 42.

شائكة، كما قد يتحدد أيضا بحدود وهمية يكتفى فيها بخطوط العرض أو بخطوط الطول.

ونظرأ لأن إقليم الدولة يشكل النطاق أو المجال الذي تباشر فيه سيادتها، فإنه يتعين بيان حدود هذا الإقليم بكل دقة منعا لحدوث مشاكل قانونية بين الدول المتجاورة بسبب النزاع على حدود كل منها تلك النزاعات الحدودية التي غالبا ما تؤدى إلى الحروب بين أطرافها.

أما في حالة عدم تحديد حدود الدولة بصوره قاطعة قد يؤدي إلى نزاعات بين الدول[1]، فإن الأمر قد يتطلب إبرام معاهدات أو اتفاقيات دولية تبرم بين الدول المعنة صاحبة الحق كما ما قد يتطلب الأمر أيضا تدخل هيئات عالمية أو إقليمية للتوفيق بين هذه الدول حول بيان حدود كل منها، وفي حالة تعذر معرفة حدود الدولة أو وجود اتفاق حدودي، فإنه يمكن معرفة تلك الحدود عن طريق الاسترشاد بالقواعد التي يقررها العرف الدولي بهذا الخصوص.

---

(1) كتلك التي تفصل الأراضي السيادية للولايات المتحدة الامريكية عن المكسيك؛ حيث إن لهذه الحدود وهذه الأراضي تاريخاً معقداً، حيث كانت هذه الحدود قد مُنحت صيغة قانونية رسميةً في معاهدة جوادالوبي هيدالجو عام 1848، وقد أنهت تلك المعاهدة ما يُطلق عليه الأمريكيون الحرب المكسيكية؛ ومثل الغزو العراقي للكويت، كانت هذه الحرب التي وقعت قبل 150 عاماً مجرد وسيلة حاولت بها حكومة دولة قومية أن تضم إليها أراضي دولة أخرى، ودون مبرر مقنع، ولكن خلافاً لمجريات هذا الغزو الذي وقع بالأمس القريب، لم تكن الدولة المعتدى عليها (المكسيك) تلقى مساعدة أو دعماً من أي قوة عظمى عالمية، وكانت الدولة المعتدية (الولايات المتحدة) لها الغلبة، وتأكد مصيرها الواضح، الذي تمثل في تفوُّقها المفروغ منه، على أرض المعركة، وأعِيد رسم خريطة السيادة؛ فتحركت الحدود آلاف الأميال جنوباً، ووجد الأشخاص والأشياء الذين كانوا «داخل» المكسيك أنفسهم «داخل» الولايات المتحدة. وكان المنضمون حديثًا يتمثلون في آلاف المواطنين المكسيكيين، وكما يقول النشطاء المكسيكيون الأمريكيون: «نحن لم نعْبر الحدود، ولكن الحدود هي التي عبرتنا»، وضمت الحدود كذلك عشرات الشعوب الأصلية، مثل الأباتشي والهوبي ونافاجو وشعب الشوشون، الذين خضعوا رغمًا عنهم — وإنْ كان ذلك جزئيا فقط — لآليات السيادة الأمريكية؛ نظرًا لموقعهم المواجِه لهذه الحدود المتغيِّرة، كما ضمت أيضا ذهب كاليفورنيا وخشبَها وعقاراتها. =

ونظرا لأهمية الحدود الدولية فقد تنص دساتير بعض الدول على هذه الحدود وذلك لمواجهة أي نزاع مستقبلي حول حدودها.

وحدود الإقليم الأرضي له أهمية كبيرة من الناحية القانونية فالدولة لا تمارس سيادتها إلا في حدود إقليمها، وتنتهي سلطتها عند حدودها حيث تبدأ سيادة الدول الأخرى المجاورة.

ولا يشترط في الإقليم الأرضي أن تكون له مساحة معينة فهناك دول ذات مساحات شاسعة مترامية الأطراف كالصين والولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل والسودان، وهناك دول ذات مساحات محددة كالبحرين وجيبوتى ولكن تزداد عظمة الدولة وتزداد قوتها وهيبتها وتعلو مكانتها كلما ازدادت مساحتها وتنوعت تضاريسها وتعددت مصادر الثروات الطبيعة بها.

وأيضا فإنه لا يشترط في إقليم الدولة أن يكون متصلاً الأجزاء بل يمكن أن يكون متقطعاً فقد يكون عبارة عن جزر متفرقة مثل اليابان واليونان، وقد يفصل أجزاءها المختلفة إقليم أو أقاليم تابعة لدولة أخرى أو يفصل بينها جبال أو بحار أو أنهار كما يفصل البحر الأيرلندي بين أجزاء بريطانيا العظمى[1].

ولا يشترط لوجود الدولة أن يكون إقليمها[2] على قدر من الاتساع بل توجد

= يراجع في ذلك: ديفيد ديلاني: الإقليم – سلسلة مقدمة قصيرة، ترجمة شيماء طه الريدي، مراجعة هاني فتحي سليمان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى 2017م، ص15 – 16.

(1) د. رمزى الشاعر: النظم السياسية، الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 96 – 97 ومابعدهما.

(2) فالإقليمية أكبر بكثيرٍ من كونها استراتيجيةً للسيطرة على المكان، فيُفضَّل فهمها باعتبارها مرتبطة بطرق التفكير والتصرف والوجود في العالم ومنطوية فيها؛ أي وسائل جعل العالَم ملِما بالمعتقدات والرغبات ووسائل المعرفة العرضية ثقافياً وتاريخياً، إنها ظاهرة مجازية بقدر ما هي مادية، والإقليمية، بدورها، تنقل جوانب أساسية للهوِيات الفردية والجمعية، وهي تُشكل الوعي الذاتي وتتشكل به، وفي النظم الاجتماعية القائمة على الصراع والتناقض، والتي تتميز بدرجة كبيرة نسبياً من التفكير الانعكاسي، لا تنعكس هذه الصراعات والتناقضات في التشكيلات الإقليمية لذلك المجتمع فحسب، بل تكون=

الدولة وإن كان إقليمها محدد المساحة مثل دولة (موناكو) وهي دولة مستقلة ذات سيادة ولا تتجاوز مساحة أراضيها خمسة عشر كيلو مترا مربعا[1].

وأخيرا فإنه لا يشترط في الإقليم أن يكون مسكونا كلية أو حتى قابلا للسكنى، ذلك أن ظروف الطبيعة والمناخ قد تجعل الإقامة في بعض أجزائه غير محتملة كالمناطق الثلجية أو الجبال المرتفعة.

الغصن الثانى

الإقليم البحرى

يقصد به أجزاء إقليم الدولة التي تغطيها المياه ويتكون من الأنهار والقنوات والبحيرات وغيرها من المياه الداخلية التي توجد داخل حدود الدولة وكذلك كل المسطحات المائية المتاخمة لحدودها، أي الجزء الساحلي الملاصق لشواطئها ويطلق على هذا الجزء اصطلاح البحر الإقليمي[2].

ويشمل الإقليم المائي للدولة سطح المياه الداخلية والإقليمية وأيضا قاع تلك المياه وما تحت القاع.

= خاضعة أيضاً لمجموعة متنوعة من التعديلات التخيلية، ولسياسة متعددة الأوجه للإقليم؛ فبعض جوانب سياسة الإقليم قد تتعلق على نحو مباشر بالدولة الإقليمية أو تقسيماتها الفرعية، والكثير منها ليس كذلك، أو يكون كذلك على نحوٍ أقل مباشرة، وتتضمَّن هذه الجوانب الصراعات الإقليميةَ لـ «الحياة الخاصة» التي تشمل قضايا العرق، والنوع، والسن، وما إلى ذلك، أو تلك القائمة بين العائلات، والمجتمعات، والمؤسسات، وأماكن العمل، يراجع في ذلك: ديفيد ديلاني: الإقليم، مرجع سابق، ص 26.

(1) د. صلاح الدين فوزي: الأنظمة السياسية المعاصرة وتطبيقاتها المعاصرة، 1985، ص 120 – 121، ويراجع أيضا: د. ربيع أنور فتح الباب: النظم السياسية، 2000 – 2001، بدون دار نشر، ص 43 – 45.

(2) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص25 – 26، ويراجع أيضا: د. محمد حافظ غانم: الوجيز في القانون الدولي العام، بدون دار نشر، 1973، ص 232، وأيضاً: د. عمرو بركات: النظم السياسية، بدون دار نشر، 2000، ص 15.

وتأخذ المياه الداخلية للدولة من أنهار وقنوات وبحيرات – والتي تقع بأكملها داخل حدودها – تأخذ حكم الإقليم البري حيث تنفرد الدولة صاحبة الولاية الإقليمية عليها بوضع التنظيم القانوني لها وإن كان ذلك لا يمنع من تنظيم شئون الملاحة في بعض القنوات كقناة السويس[1] بمقتضى اتفاقيات دولية وذلك لتسيير الملاحة الدولية.

(1) في 30 نوفمبر 1854 صدر فرمان من الباب العالي بمنح الامتياز الأولي لفرديناند ديليسبس بحق إنشاء شركة لشق قناة السويس، وقد عدلت بعض أحكام هذا الفرمان بآخر صدر في 5 يناير 1856، وبدأ العمل في حفر القناة في 25 أبريل 1859، وسرعان ما وقعت بعض الخلافات بين الشركة والباب العالي، ثم سويت بإبرام اتفاقية جديدة في 22 فبراير 1866 والتي حددت الشروط النهائية لوضع شركة قناة السويس، وتم افتتاح القناة للملاحة في 17 يناير 1869، ومرت فيها جميع سفن العالم، دون أي عقبة ودون الحاجة إلى اتفاقية دولية لضمان حق المرور بالقناة، إلا أنه بعد الاحتلال الإنجليزي لمصر عام 1882، في أعقاب الثورة العرابية، اجتمعت الدول الكبرى في باريس عن طريق لجنة دولية عام 1885، لوضع وثيقة دولية لضمان حرية الملاحة في قناة السويس، لكن لم تستطع الدول المجتمعة أن تتفق على أحكام هذه الاتفاقية، وذلك حتى اجتمعت في القسطنطينية في أكتوبر 1888، حيث استطاعت أن تتفق ووقعت على اتفاقية خاصة بضمان حرية المرور في القناة ووقع عليها كل من (بريطانيا العظمى، فرنسا، النمسا، المجر، أسبانيا، إيطاليا، هولندا، روسيا، تركيا التي وقعت الاتفاقية نيابة عن مصر).

وأعلنت الحكومة البريطانية في مؤتمر القسطنطينية عن تحفظها على الاتفاقية، لأن مبادئها تتعارض مع ما يقتضيه وضعها في مصر أثناء مدة الاحتلال، وفيما بعد سحبت إنجلترا هذا التحفظ في التصريح الفرنسي البريطاني الصادر في 18 أبريل 1904، والمعروف باسم الاتفاق الودي، وأصبحت اتفاقية القسطنطينية هي الميثاق الأساسي لحرية المرور في قناة السويس، والتي أشير إليها في أغلب المواثيق الدولية التي أبرمت بين الدول الكبرى عامة، وبين مصر وإنجلترا خاصة مثل (معاهدة فرساي، معاهدة لوزان، معاهدة سان جرمان، معاهدة ريانون، المعاهدة المصرية البريطانية في 26 أغسطس 1936، اتفاقية الجلاء بين مصر وبريطانيا في 19 أكتوبر 1954).

- يراجع في ذلك: جيستاف نيقول، ماريوس فونتان: "افتتاح قناة السويس – رحلة الملوك"، ترجمة عباس أبو غزالة، المركز القومي للترجمة ص 222،ويراجع أيضا: محمد عبد الرحمن برج: "قناة السويس أهميتها السياسية والاستراتيجية وتأثيرها على العلاقات المصرية البريطانية"، طبعة 1968، دار الكاتب العربي، ص 414، وأيضا: زين العابدين=

أما البحيرات والأنهار التي تشكل حدود الدول أي تلك التي تقع على الحدود الفاصلة بينها فيتم الاتفاق بين الدولتين المتاخمتين على ما يدخل في سيادة كل منهما من تلك البحيرات والأنهار.

وقد استقر العرف الدولي على أن يخضع البحر الإقليمي[1] لسيادة الدولة حتى تستطيع الدفاع عن شواطئها.

وكثيرا ما تقوم المشاكل بين الدول وتثور المنازعات وتنشأ الحروب بسبب قيام إحدى الدول بمد بحرها الإقليمي دون مراعاة حقوق الدول الأخرى، أو عند ممارسة الصيد البحري واستخراج البترول أو غيره من ثروات البحر في أجزاء البحار المتنازع عليها، أو أثناء عملية النقل النهري[2].

وبطبيعة الحال لا مجال للحديث عن الإقليم البحري للدولة إلا في الحالات التي يتخلل إقليمها الأرضي أو تطل شواطئها على مسطحات مائية، وهذا لا يعني انعدام

= شمس الدين نجم: "بورسعيد تاريخها وتطورها منذ نشأتها 1859 حتى عام 1882"، طبعة 1987، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 439، وأيضاً: محمد حسنين هيكل، أحمد السيد النجار، "قناة السويس – التاريخ والمصير والوعد"، بمشاركة عماد أبو غازي، إيمان عامر، أحمد السماحي، طبعة أغسطس 2015، مؤسسة الأهرام، ص 348.

(1) فالقانون البحرى بالغ القدم، إذ ظهرت قواعده منذ الوقت الذى جرؤ الإنسان على ركوب البحر منذ قرون عدة قبل الميلاد، فعلى سبيل المثال فقد عرف الفينيقيون منذ أكثر من أحد عشر قرنا قبل الميلاد نظام الخسارة العمومية التي بمقتضاها يتم رمي جزء من البضاعة في البحر لإنقاذ السفينة وباقي حمولتها مما يتهددها من مخاطر، ثم توزع الخسارة على من استفاد من إنقاذها من أصحاب البضائع ومالك السفينة، يراجع في ذلك؛ د. علي البارودي: مبادئ القانون البحري، منشأة المعارف الإسكندرية، 1975، ص 8 – 9.

(2) فعلى سبيل المثال فقد نظمت المادتان 236 – 237 من قانون – حمورابي – المسئولية الناشئة عن غرق السفينة المؤجرة أو فقدانها نتيجة إهمال المستأجر، إذ عليه أن يعوض مالك السفينة بسفينة أخرى، وكذلك إذا كانت محملة بالبضائع وتسبب الملاح في إغراقها وفقدان البضائع المحملة عليها فعلى الملاح تعويض مالك البضائع عما فقد من أموال – يراجع في ذلك، د. عامر سليمان: القانون في العراق القديم، مطبعة جامعة الموصل، 1977، ص 269.

ركن الإقليم، فهناك العديد من دول العالم لا تطل شواطئها على بحار ومحيطات عامة كدول وسط أفريقيا ووسط أوربا[1].

الغصن الثالث

الإقليم الجوي

يشمل الإقليم الجوي طبقات الجو من هواء وفضاء التي تعلو إقليمي الدولة: الأرضي والمائي الخاضعين لسيادتها فهذا الفضاء أيضا يخضع لسيادتها[2].

ولم يكن هذا الركن محل اهتمام من الدول فيما مضى حيث كان السائد أن من يملك الأرض يملك ما تحتها وما فوقها، وظل الهواء والفضاء خارجا عن دائرة الاهتمام أو الاستعمال حتى بداية الحرب العالمية الأولى حيث ظهرت أهميته حينما زاد استخدام الطائرات كوسيلة للنقل سواء للأشخاص أو البضائع وكذلك كسلاح فعال وحاسم في القتال وقت الحرب.

حيث يعد النقل الجوي دعامة أساسية للنشاطات الاقتصادية في العصر الحديث، فقد كان وسيلة سهلت الاتصال بين المجتمعات المختلفة وبفضله تحقق التعارف بين المجتمعات البشرية.

وزادت هذه الأهمية في أعقاب الحرب العالمية الثانية وبلغت ذروتها عندما دخل العالم عصر الفضاء الخارجي، وتم اكتشاف الأقمار الصناعية والصواريخ عابرة القارات وسفن الفضاء وأصبحت تحلق في مناطق لا يوجد فيها هواء ولا تخضع للجاذبية الأرضية[3].

---

(1) د. مصطفى عفيفي: الوجيز في مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، الطبعة الثانية، ص 85.

(2) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 27.

(3) د. حافظ غانم: الوجيز فى القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص 339.

وقد حدث خلاف في الرأي بين فقه القانون الدولي فيما يتعلق بتحديد إقليم الدولة الجوي ومدى سلطانها عليه[1].

فذهب فريق منهم إلى أن الهواء يجب أن يكون حراً لجميع الدول، ومعنى ذلك أن يكون حكمه حكم البحار العامة لا يخضع لسيادة دولة من الدول ولكن هذا الرأي يتجاهل حق الدولة في الدفاع عن نفسها وعن مصالحها، كما أن قياس الطبقات الهوائية التي تعلو إقليمي الدولة الأرضي والمائي على البحار العامة يعتبر قياساً مع الفارق لأن مرور الطائرات فوق إقليم الدولة يهددها أكثر من مرور البواخر في عرض البحار فظهر ما يعرف بالقانون الجوى الدولي[2].

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة فى النظم السياسية، مرجع سابق، ص 50.

(2) إن القانون الجوي الدولي عبارة عن مجموعة من المعاهدات والاتفاقيات الجماعية والوثائق الفنية التي تحوي القواعد القياسية والتوصيات الصادرة عن المنظمة الدولية للطيران المدني ICAO، والتي تعتبر ملزمة التطبيق من قبل الدول الأعضاء. والقانون الجوي متجدد ومتطور باستمرار ومواكب لتطور صناعة الطيران والنقل الجوي، فكلما دعت الحاجة إلى تنظيم جزئية جديدة من حقول الطيران المدني تقوم المنظمة الدولية بصياغة اتفاقية جماعية جديدة وتدعو الدول الأعضاء التوقيع عليها وتطبيقها، وتصبح جزءا من القانون الجوي الدولي.

- حيث ظهر مصطلح القانون الجوي "Droit aérien" لأول مرة بعدما أنشأت باريس عام 1909 المدرسة العليا للطيران، وظلت هذه التسمية عنواناً لمعظم المؤلفات أو المجالات المتعلقة بالقانون المذكور، يراجع في ذلك: د. محمد فريد العريني: القانون الجوى، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1997، ص 3.
- بينما نادت آراء أخرى بمصطلح الطيران المدنى بوصفه مرادفاً لاصطلاح القانون الجوى، يراجع في ذلك: د. محمود مختار و د. عمر فؤاد عمر: القانون الجوى، دار النهضة العربية، 2007، ص 14، وكذلك نادى البعض باصطلاح قانون الطيران التجارى بوصفه القانون الذى ينظم الأحكام المتعلقة بالنشاط الإنسانى في الغلاف الجوي حيث أداته الرئيسية الطائرة، وإذا كان هذا الاصطلاح لا يغطي كافة الأبحاث العلمية، إلا ان هذه الأنشطة على أهميتها تبدو هامشية بالمقارنة مع استخدام الطائرة في الأنشطة التجارية، ويراجع أيضاً: د. أبو زيد رضوان: القانون الجوي، قانون الطيران التجاري، دار الفكر العربي، القاهرة بدون سنة نشر، ص 8 – 9.

وذهب فريق آخر إلى أن سيادة الدولة تمتد إلى طبقات الهواء التي تعلو إقليمها دون التقيد بارتفاع معين أي إلى ما لا نهاية في الارتفاع، ويعاب على هذا الرأي أنه مبالغ فيه إذ يغفل مصالح المجتمع الدولي.

ويرى فريق ثالث نهجاً وسطاً بين الرأيين السابقين وذهب إلى أن للدولة سيادة على إقليمها الجوي ولكنها ليست سيادة مطلقة وإنما مقيدة بحق المرور البريء للطائرات المدنية في إطار الاتفاقات الدولية.

وقد أخذ بهذا المبدأ في اتفاقية "شيكاغو" لتنظيم الطيران المدني والدولي المبرمة في 1 ديسمبر سنة 1944 ولكن هذا المبدأ يعتبر مجرد مبدأ نظري يشكك فقهاء القانون الدولي العام في قيمته من الناحية العملية بسبب التقدم العلمي الحديث، وما أدى إليه من توصل الإنسان إلى ارتياد الفضاء وإطلاق الصواريخ وسفن الفضاء والأقمار الصناعية وأقمار التجسس لتخترق طبقات الهواء والفضاء التابعة لكل دول العالم دون موافقتها أو استئذانها حتى[1].

ولقد ظهر رأي في الفقه ينادي بضرورة مسايرة الواقع الفعلي وتحديد عنصر الإقليم الجوي بارتفاع معين وهو الارتفاع الذي يكون للدولة قدرة على السيطرة في نطاقه، على أن يقرر عرف التعامل بين الدول هذا الارتفاع أما ما يعلوه فيبقى حراً طليقاً.

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة فى النظم السياسية، مرجع سابق، ص 50.

الفرع الثالث

طبيعة حق الدولة على إقليمها

اختلف الفقه حول تحديد طبيعة حق الدولة على إقليمها[1] فـذهب رأي إلى أنـه حـق ملكيـة[2] ولكن اعترض على ذلك بقول إن حق الملكية للدولة سيتعارض مع الملكية الفردية للعقـارات، ولا يقبـل أن يكون للعقار مالكان في وقت واحد الدولة والفرد، ولكن رد البعض على هـذا الاعـتراض بـأن ملكيـة الدولة ملكية عامة تسمو على ملكية الأفراد ومن ثم لا تتعارض معها وهذا الـرأي قـد أصـبح مهجـوراً من أغلبية الفقه المعاصر[3].

"فحق الملكية" أي أن الإقليم مملوك للدولة التي تمارس عليه حـق الملكيـة، ولكـن يـرى الـبعض هذه النظرية ترجع إلى عهد انقضى من عهود التاريخ متأثرة بالعقائد الدينية التي كانت تجعل الإقليم ملكاً للآلهة، والتي على أساسها ادعت الكنيسـة حـق الـتصرف في الأرض باعتبـار البابـا ممثـل الإلـه في الأرض، وادعت الصهيونية بالحق في أرض فلسطين - أرض الميعـاد - التـي مـنحهم الـرب ملكيتهـا في العهد القديم.

---

(1) د. محمد ميرغنى خيرى: الوجيز في النظم السياسية،1999 – 2000، ص 25. ويراجع أيضا: الفقيه الفرنسي بـيردو: مطول العلوم السياسية،الجزء الثانى، 1949، بدون ناشر، ص81 – 83. حيث يعـترض عـلى الـرأي القائـل إن حـق الدولة على إقليمها هو حق ملكية عادية ولكنه في ذات الوقت يقول إن حق الدولة على إقليمها هو حق ملكية ولكنها ليست ملكية عادية بل ملكية من نوع خاص.
ويبرر الفقيه بيردو رأيه بالقول "إن ملكية الدولة للدومين العام (الأموال العامة) أمر مشكوك فيـه ومحـل جـدل بين الفقهاء في مجال القانون الإداري ومن ثم فلا يقبل القول بملكية الدولة للإقليم، ويذهب في تكييـف العلاقـة بين الدولة وإقليمها إلى أن للدولة حق عيني تأسيسي من طبيعة خاصة، ويتحدد مضمون هذا الحق بمقتضيات العمل لخدمة النظام وتحقيق النفع العام للجماعة.

(2) بيردوا: المطول في العلوم السياسية، الجزء الثاني، 1967، ص 94 – 95.

(3) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 3.

وكذلك فإن هذه النظرية تعتبر امتدادا لفكرة الدولة المالية التي لا تفصل بين الدولة وشخص الحاكم، وتعتبر أرض الدولة نوعاً من الدومين الخاص بالحاكم يتصرف فيه كيف يشاء.

ورأى خصوم هذه النظرية أنها تعارض حق الملكية الخاصة ما دامت الأرض في الملكية العامة للدولة، وإن كان أنصارها يردون على ذلك بأن ملكية الدولة لإقليمها هي ملكية من طبيعة خاصة تسمو على الملكية الفردية لكنها لا تتعارض معها، فهي تتمثل فقط في خضوع الإقليم لسلطان الدولة حكماً وإدارة وقضاء.

ويذهب رأي ثان: إلى أنه حق سيادة، وقد انتقده البعض بأن السيادة لا تمارس على الأشياء وإنما تمارس في مواجهة الأشخاص[1].

"فحق السيادة" أي أن الإقليم موضوع لحق سيادة تمارسه الدولة عليه، وقد انتقد البعض هذه النظرية بأن السيادة ترد على الأشخاص وليس على الأشياء، كما أنها تتعارض مع اعتبارات القانون الدولي وما يفرضه على الدول من قيود، وقد رد أنصارها على هذا النقد بإمكان انسحاب السيادة على الإقليم أيضا وكذلك بأن هذه السيادة إنما تُمارس في حدود قواعد القانوني الدولي.

ويذهب رأي ثالث: إلى أنه حق عيني ذو طبيعة نظامية[2] ويتحدد مضمون هذا الحق بالمنفعة العامة التي تهدف الدولة إلى تحقيقها.

ويذهب رأي أخير إلى أنه "حق اختصاص" أي أن الإقليم هو الإطار المكاني الذي تباشر فيه الدولة سلطانها أي حقوق السيادة التشريعية والقضائية والمالية والعسكرية ... الخ وهو ما تعترف به مبادئ القانون الدولي.

وقد لوحظ أن الاختصاص ليس قاعدة مطلقة، فمن قوانين الدولة ما يمتد إلى خارج نطاقها، كما أن من الأشخاص وصور النشاط ومن الحقوق في الداخل ما يعفي من الخضوع لتشريعات الدولة.

ويؤخذ على هذا الرأي أنه غامض ويفتقر إلى الوضوح الكافي لتفسير طبيعة حق الدولة على إقليمها فمن الصعوبة تحديد مضمون هذا الحق ذي الطبيعة الخاصة[3].

---

(1) د. محمود محمد حافظ: الوجيز في النظم السياسية، ط2، بدون دار نشر، 1976، ص22.
(2) د. عمرو بركات: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 17.
(3) د. محسن خليل: القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 25.

والواقع أن النظريات المتقدمة جميعاً تكاد تدور حول فكرة السيادة أي حق الدولة في ممارسة سلطانها على إقليمها، وليست الانتقادات الموجهة إلى كل نظرية إلا من ناحية النظر إليها بشكل مطلق دون مراعاة التكامل فيما بينها.

ولكن يمكن اعتبارها جميعاً تنويعات على فكرة السيادة المقيدة حيث تتقيد سيادة الدولة بكافة الاعتبارات التي تؤثر على قرارها في الداخل كرغبات الرأي العام وطبيعة الظرف السياسي ونمط القيم والأفكار السائدة والأوضاع الاقتصادية ... الخ كما تتقيد سيادة الدولة بقواعد القانون الدولي والمعاهدات الدولية وطبيعة موازين القوى الدولية والإقليمية وفيما بين الدولة ذاتها وأي دولة أخرى ... الخ.

ويرى الباحث أنه في ضوء اختلاف الفقه في تحديد طبيعة حق الدولة على إقليمها يمكن أن نصفه على أنه حق ملكية للشعب على الشيوع متمثل في إقليم الدولة الكلي، وبمجرد تملك أحد الأفراد عقارا أو أرضا معينة تخرج بالتالي من حالة الشيوع إلى حالة التخصيص - وفقاً لقوانين الدولة - وبذلك تكون داخل هذه الملكية العامة على الشيوع الملكيات الفردية التي تقررها الدولة وتعترف بها وتكفل حمايتها لها، أما عن الملكية التي لا يتملكها الأفراد بصفة خاصة فهي الملكية العامة والتي تديرها الحكومات وفقاً ما يناسب مصالح الشعب.

ونجد خير دليل على ذلك هو الاستفتاءات الخاصة بانفصال الأقاليم عن الدول كما حدث بجنوب السودان[1] وجزيرة القرم[2] بأوكرانيا وإقليم كاتالونيا[1]

(1) هو استفتاء جرى في الفترة من 9 يناير وحتى 15 يناير 2011 حول ما إذا كان سكان جنوب السودان يرغبون بالبقاء بدولة واحدة مع السودان أو الانفصال بدولة مستقلة وذلك تنفيذًا لبنود اتفاقية السلام الشامل والتي وقعت في "نيفاشا" بين الحكومة السودانية والحركة الشعبية لتحرير السودان في 9 يناير 2005. وأعلنت نتيجة الاستفتاء في 7 فبراير 2011 وكانت نتيجتها موافقة أغلبية المصوتين على الانفصال عن السودان، وقد أعلن عن الانفصال رسميًا في 9 يوليو 2011.

(2) في 16 مارس 2014 جرى استفتاء في القرم على انضمام جمهورية الحكم الذاتي في القرم من أوكرانيا إلى روسيا الاتحادية وتحولها إلى جمهورية القرم أثناء أزمة القرم 2014 التي نشبت في الإقليم بعد الثورة الأوكرانية 2014، وفي 6 مارس صوت أعضاء المجلس الأعلى للجمهورية ذاتية الحكم على الانفصال رسمياً عن أوكرانيا والانضمام إلى روسيا الاتحادية،=

بأسبانيا، وأخيرا انفصال المملكة المتحدة – انجلترا – عن الاتحاد الأوربي[2] حيث يحدد مصيرها الشعوب أصحاب الملكية العامة على الشيوع.

وإذا ما وجدت الدولة متمثلة في حكوماتها الحاجة إلى الملكيات الخاصة بالأفراد للمنفعة العامة، تتجه إلى استعمال حقها الذي تكفله القوانين في نزع الملكية للمنفعة العامة والعودة إلى حالة الملكية على الشيوع للشعب مرة أخرى. فإقليم الدولة ملك للشعب تقوم بإدارته الحكومة لمصلحة الشعب.

= إلا أن الحكومة الأوكرانية، وتتار القرم، وعدد من الدول ترى أن الاستفتاء الذي تجريه السلطات القرمية غير دستوري وغير شرعي. في اليوم التالي للاستفتاء وافق الرئيس الروسي فلاديمير بوتين على مشروع معاهدة ضم جمهورية القرم إلى الاتحاد الروسي مما يعنى ان الامر يرجع الى استخدام فكرة القوة و ليس لها علاقة بالاستفتاء.

(1) يقع إقليم كتالونيا في شمال شرق أسبانيا، وحصل إقليم كتالونيا على الحكم الذاتي عام 1931 خلال الجمهورية الثانية الأسبانية (1931). وقد تميزت هذه الفترة بالاضطرابات السياسية، ويعتقد الكتالونيون المطالبون بالاستقلال أن كتالونيا هي أمة لديها تاريخ لغة وثقافة وقد ساهم اضطهاد الجنرال فرانكو لشعب كتالونيا في بداية القرن العشرين بزيادة النزعة الانفصالية لشعب لهذا الإقليم، ويرى الكتالونيون أن اقتصاد كتالونيا تضرر كثيرا بسبب سياسات الحكومة الأسبانية، ولقد تم إجراء استفتاء حق تقرير المصير –بصورة رمزية غير ملزمة، بالفعل في التاسع من نوفمبر 2014، وجاءت النتائج لتعلن أن 81% من المشاركين يوافقون على الانفصال، وإعلان دولة مستقلة، بينما أيد 10% الانفصال دون إعلان دولة مستقلة. وأعلنت الحكومة المحلية أن 2.3 مليون قد شاركوا بالتصويت، دون أن تعلن نسبة المشاركة النهائية للمصوتين، وهو عدد كبير، خاصة أن المحكمة الدستورية كانت قد أصدرت حكما يمنع إجراء الاستفتاء، استنادا إلى الدستور الإسباني الذي ينص على أن أسبانيا أمة موحدة لا تنقسم، وبالتالي فإن انفصال الإقليم يعد إسقاطا للدستور، وهو ما لا يمكن السماح به.

(2) المملكة المتحدة من الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي ولكنها صوتت للانفصال عنه يوم 22 يوليو 2016 وبالفعل بعد فرز الأصوات أعلنت جيني واتسون رئيسة لجنة الاستفتاء عن انتصار معسكر الخروج من الاتحاد الأوروبي بعد أن صوت 51.9% لصالح الانفصال فيما صوت 48.7 لبقاء بريطانيا مع الاتحاد الأوروبي، رغم ان المشكلة مازالت قائمة حتى الان بشأن "البريكيست" وهى تعني انسحاب المملكة المتحدة (بريطانيا) من الاتحاد الأوروبي.

المطلب الثالث

السلطة السياسية

في البدايـة سـيتعرض الباحـث لمفهـوم السـلطة ثـم لوظيفـة السـلطة وأخـيرا لأسـس تلـك السلطة على النحو التالي:

الفرع الأول

ماهية السلطة

وضح الباحث، منذ البداية، أن علم السياسة هو علم السـلطة والدولـة في آن معـاً نظـراً للـتلازم الوثيق بين هذين العنصرين واستحالة دراسة أحدهما بمعزل عن الآخر، فنحن لا يمكن أبـداً أن نتخيـل وجود دولة بلا سلطة، أو سلطة بالمعنى القانوني، بدون إطار مؤسسى - اجتماعي تمارس فيه.

والواقع أن علاقة السلطة بالدولة هي كعلاقة الروح بالجسـد. فالدولـة هـي الهيكـل أو الجسـم التنظيمـي الـذي تتلاقـى فيـه شـتى النشـاطات الاجتماعيـة، والسـلطة هـي الـروح التـي تحفـز هـذه النشاطات وتحدد مسـاراتها وغاياتهـا. ولـذا، فـالقول إن علـم السياسـة يهـدف إلى دراسـة السـلطة في المجتمع، والنتائج التي تتركها على صعيد تطور هذا المجتمع في منحى معين، لا يضيف شيئاً جديـداً إلى واقع الحال بمقدار ما يؤكد على الصيغة الترابطية بين هذين الوجهين من وجوه النشاط الاجتماعي.

ويعدد لنا - جان مينو - أقوال المفكرين التي تشدد على الظاهرة الاجتماعيـة للسـلطة، وينقـل عن - وليم روبسون - قوله إن "علم السياسـة يقـوم عـلى دراسـة السـلطة في المجتمـع وعـلى دراسـة أسسها وعملية ممارستها وأهدافها ونتائجها"[1]، وعن - ليبهولز - قوله إن "السـلطة هـي القـدرة عـلى فرض إرادة بطريقة مباشرة أو غير مباشر على كائنـات بشريـة"، أو أن "علـم السياسـة هـو علـم كامـل للسلطة يصبح موضوعه دراسة التأثير ودراسة من يمارس هذا التأثير"[2] .

(1) جان مينو: مدخل إلى علم السياسة، منشورات عويدات، بيروت، 1967، ص 86.
(2) جان مينو: مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص 89.

وينسج – جورج كاتلين – على نفس المنوال عندما يعتبر أن "السلطة هي فعل الإرادة الذي ينشد بواسطته الإنسان تحقيق رغباته، والصراع الذي ينشأ عن ذلك ويحاول أثناءه كل واحد أن يسيطر على الآخر بوسائل مختلفة كاللجوء إلى العنف أو الإقناع والاستنجاد بالتقاليد أو القاعدة القانونية"، ويتفق – كاتلين – مع – ألبير بريمو – على القول إن علم السياسة هو دراسة الظواهر التي تؤلف جوهر الصراع أو النفوذ ضمن إطار الدولة من أجل بلوغ السلطة بالذات، ويقف ريمون آرون الموقف نفسه عندما يعتبر أن علم السياسة "هو كل ما له علاقة بحكم المجتمعات أي كل ما له صلة بعلاقات النفوذ بين الأفراد والجماعات"[1].

من هنا ندرك الصلة القائمة بين السلطة والمجتمع، لكن ليس المجتمع بمعناه المجرد، أي كتركيب لكائنات إنسانية، وإنما المجتمع السياسي المنظم، بمعنى الدولة، الذي ينشئ حقوقاً وواجبات للمواطنين.

فالدولة هي الوحيدة القادرة على إنتاج السلطة وإبرازها بشكل ملموس من دون سائر التجمعات الحية الأخرى الممكنة. ومع إقرارنا التام بعدم قدرة الدولة على التدخل في وجود حقوق الفرد الطبيعية، باعتبارها تولد مع الإنسان بمعزل عن أي تنظيم اجتماعي، فإن علينا من جهة أخرى التركيز على الدور الذي تلعبه الدولة، وبالتالي السلطة، في إنتاج الحقوق والواجبات المدنية والسياسية.

وهنا تكمن بالذات مهمة السلطة في المجتمع السياسي، أي في إنتاج وتحديد حقوق وواجبات المواطنين عبر القوانين التي تضعها، أو تقوم بسنها، وكل إهمال لهذا الدور الحيوي للسلطة كقوة منظمة للحياة الاجتماعية لا بد من أن يؤدي حتماً إلى تعريض المجتمع الإنساني لمخاطر التفكك والزوال، فالمجتمع المنظم لا يستطيع بلوغ الغاية الجوهرية لوجوده، أي تحقيق إنسانيته، إلا من خلال وجود السلطة القادرة على صيانة وحدته ووجوده.

فالسلطة، كما يقول – جورج بيردو – هي شرط أساسي للنظام، وهي مولدة للحرية الفردية والعامة، باعتبار أن هذه الحرية ليست ممكنة إلا في النظام الاجتماعي نفسه، أي في الخيارات الإنسانية التي يلتزم بها الأفراد بملء إرادتهم،

(1) جان مينو: نفس المرجع، ص 88 – 91.

والتي تدفعهم للتمسك بالشرائع الأخلاقية النابعة من القيم المترسخة في وجدانهم. وعلى هذا الأساس تصبح السلطة تلك "القوة الناجمة عن الوعي الإنساني، والموجهة لقيادة جماعة في بحثها عن الخير العام، والقادرة، والحالة هذه، أن تفرض على أعضاء الجماعة الموقف الذي تريده، أي أنها قوة وفكرة في آن واحد"[1].

بيد أن هذه القوة الموضوعية في خدمة الفكرة لا يمكن أن تترجم إلا من خلال القانون الذي يتضمن أمراً ونهياً في الوقت نفسه.

فهو، أي القانون، عندما يأمر شخصا ما بالالتزام بسلوك معين، فإنه يحرم في الآن ذاته على أي إنسان آخر اختلاق العراقيل التي تمنع هذا الشخص من القيام بالواجبات المطلوبة منه، والقانون ليس فقط الناموس أي القاعدة أو المقياس الذي نلاحظه ونراه في الطبيعة، وإنما هو أيضاً الشريعة الإنسانية التي تمنح حقوقاً وتفرض واجبات ضمن إطار العلاقة المجتمعية بين الفرد وأقرانه، من هنا تتضح لنا خاصية السلطة كظاهرة قانونية تأخذ أبعادها الكبرى في قلب المجتمع الكلي التي هي شرط أساسي لوجوده فهي تنبعث من الأفراد وتتوجه إليهم من خلال القوانين التي تفرضها عليهم عن طريق التوفيق بين عنصري الواقع الاجتماعي: أي القوة والحق[2].

لكن من أين تستمد السلطة هذه القوة وهذا الحق؟

في الواقع، أن ثمة أصلاً دينياً للسلطة منذ أن تكون الوعي الإنساني في المجتمعات الأولى - وهذا ما سنقوم بتفصيله عند الحديث عن نظريات نشأة الدولة - وبالرغم من أن الشعور الديني لم يكن قد اكتمل في هذه المجتمعات إلى درجة الوضوح التام الذي عرفه في ما بعد مع الايمان بالرسالات السماوية، إلا أن المجتمعات البدائية كانت تكن لقادتها احتراما يشوبه الخوف، وتنسب إليهم سلطات أو قدرات فوق الطبيعية.

وكانت الخشية من عقوبة ناجمة عن قوى خفية، في حال مخالفة هؤلاء القادة، هي التي سهلت إلى حد بعيد إضفاء صفة القداسة عليهم ولا سيما بسبب

(1) بيردوا: مطول العلوم السياسية، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 401 - 406.
(2) بيردوا: نفس المرجع، ص 418.

الدور الذي كانوا يلعبونه كحراس لعبادات المجتمع، أو كوسطاء بين هذا الأخير وبين القوى الالهية. وهكذا نشأت السلطة كحصيلة تفاعل بين عوامل الخوف، والرهبة، والانبهار، وتمثلت بالشخص الذي كانت تعتبره الجماعة فوق مستوى الناس العاديين.

وذهبت هذه السلطة تمارس سحراً لا يمكن مقاومته من قبل الأعضاء الآخرين للجماعة، فهؤلاء القادة، الذين يمتلكون السلطة، كانوا معتبرين وكأنهم يجسدون هذه القوى الخفية على الأرض، ومع تعدد آلهة المجتمعات القديمة، تنوعت المصادر المقدسة للسلطة، وجعل الفكر الديني من الملك سيداً مطلقاً في مجتمعه لا يسمح لأحد بمخالفته - فالملك - الكاهن كان المؤتمن على مقدسات المجتمع، وحارساً لآلهته، فكيف يمكن والحالة هذه مقاومة إرادته؟

بيد أن التطور الذي شهدته المجتمعات الإنسانية، ولا سيما في مرحلة الدول المدينة-اليونانية، كان لا بد من أن يترك آثاراً واضحة على فهم المفكرين والفلاسفة لمسألة السلطة، واعتبار الدولة كهيئة اجتماعية تقوم على تلاؤم عقلاني من أجل خدمة الفرد والمصلحة العامة، وساعدت الديانات السماوية التي ظهرت، في ما بعد، على تكريس هذا المفهوم الذي يساوي بين البشر ملوكاً أم رعايا. وانتقلت الدولة من إرث إلهي ممنوح لبعض الأشخاص بفعل وضعهم الاجتماعي، إلى أداة لخدمة المجتمع، والسهر على مصالحه. وتحولت السلطة من مفهومها المقدس الذي كانت تذوب فيه شخصيات أعضاء الجماعة، لتصبح وسيلة لحماية الحقوق الطبيعية لهؤلاء الأعضاء.

الفرع الثاني

وظيفة السلطة

يتحدد مضمون السلطة دائماً بالغاية التي وجدت من أجلها، أي بالدور الذي يتعين عليها القيام به في إطار المجتمع. والواقع أن السلطة ليست مفهوماً مجرداً، وإنما هي حقيقة واقعة تبرز بصورة جلية في الدولة الحديثة من خلال المؤسسات الدستورية والسياسية.

ومن هنا تأتي الأهمية الكبرى التي يعلقها فقهاء القانون وعلماء السياسة على طبيعة ووظيفة هذه المؤسسات باعتبارها القاعدة الموجهة لعمل النظام السياسي، فبمقدار ما تكون هذه المؤسسات مستقلة عن بعضها البعض ضمن إطار من التعاون والتكامل بمقدار ما يتجه النظام نحو الديموقراطية التي يجد فيها الفرد مجالاً رحباً للتعبير عن طاقاته وإمكاناته وتفتحها وتطورها، وبالمقابل، فإن تمركز هذه المؤسسات في أيد واحدة يعني، بكل بساطة، القضاء التام على الحرية بكل أشكالها، والاتجاه بالنظام نحو التعسف والطغيان.

وفي كل الأحوال، فإن فكرة العدالة تبقى واحدة، فهي إما أن تبقى ساكنة في عمق نفوسنا، وإما أن تجد لها دعماً خارجياً، وتظهر بشكل واضح في المؤسسات المدنية والسياسية، حيث تتجلى إرادة السلطة في القوانين التي تسنّها، والتنظيمات التي تقررها[1].

حيث إن القانون لا يصنع العدالة، وإنما يتضمن فكرتها بحيث يكون عادلاً أو لا يكون، وهنا يبرز عمل السلطة التشريعية، فالقوانين التي تضعها هذه السلطة يجب أن تكون نابعة من روح المجتمع، ومن جوهر قيمه الأخلاقية، وتقاليده التاريخية، بحيث تأتي متطابقة مع أهداف الجماعة وتطلعاتها نحو الأفضل، والقوانين المتطورة هي تلك التي تأخذ بعين الاعتبار واقع المجتمع وظروفه، وتتجه به نحو التجديد على مراحل، دون الوقوع في مغامرة التغيير الجذري للمفاهيم السائدة دفعة واحدة قبل تمهيد الطريق الملائم لها.

ولذا، فإن تمثيل الإرادة الشعبية في الجلسات البرلمانية يرتدي أهمية كبرى في الأنظمة الديموقراطية، فالسلطة العادلة هي تلك التي تسمح بتمثيل حقيقي وفعلي لهذه الإرادة، وهي أيضاً تلك التي تعمل على إبراز الطاقات الخلاقة الكامنة في المجتمع، من خلال السماح لمختلف التيارات الاجتماعية والسياسية بالتعبير عن أمانيها، وإيصال مرشحيها إلى الجلسات البرلمانية من أجل المساهمة المباشرة في صنع التحولات المطلوبة، والتحقيق من تطابقها مع أهداف المجتمع.

(1) بيردو: مطول العلوم السياسية، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 420.

والواقع أن الدستور، كقانون سام، هو مصدر سلطة الدولة تجاه رعاياها، وهو في الوقت نفسه الضمانة الأولى لهؤلاء الرعايا بمواجهة السلطة التي تحكمهم ومنعها من تجاوز حدها في القيام بوظائفها.

فالدستور، عادة يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم، مثلما يحدد الأطر العامة التي تستطيع السلطة التحرك بداخلها. من هنا القول إن الدستور "كان وليد الديموقراطية ذاتها، إذ إن الديموقراطية التي أوجدت الحركة الدستورية، قد التزمت، حينما تحقق فوزها على الملكية وسائر أنواع الحكم الفردي، بأن تنضوي تحت أحكام القانون، ما دام لا يستمد هذا القانون أصوله، في النظرية الديموقراطية، إلا من الإرادة الشعبية، التي تجعله، بسبب ذلك، قانوناً، يخضع لسيادته جميع من في الدولة من حكام ومحكومين"[1].

والدولة، في نهاية الأمر، ليست سوى التنظيم العقلاني والأخلاقي للجماعة، وليس لها من هدف آخر سوى البقاء كتنظيم واع للجماعة التاريخية، وكي تستطيع بلوغ هذه الغاية، فإن عليها إقامة علاقات دائمة تختفي فيها الصراعات بين السلطة والشعب، وتضمن حالة من التوازن الضروري لحماية المجتمع من الانشطار. من هنا يبرز واجب الدولة في بناء الحرية كقاعدة لتعاملها مع المواطنين. وكأساس لدورها التحكيمي في حل النزاعات المحتملة التي تنشأ بين هؤلاء المواطنين أنفسهم. والحرية بالمعنى السياسي هي الحق بالقيام بما تسمح به القوانين، والامتناع عما تحرمه، على حد قول مونتسكييه، والدستور، وحده، هو الذي يحدد هذه الحرية وأبعادها المتنوعة.

الفرع الثالث

أسس السلطة

إن الحديث عن وظيفة السلطة يستتبع لزاماً البحث في ماهية الإرادة الشعبية التي تجعل منها روح النظام السياسي، وتمكنها من تسيير مؤسساته والإشراف عليها،

(1) د. إدمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ثلاثة أجزاء، ص 479.

فهذه الإرادة هي التي تمنح السلطة سبب وجودها، وتحيطها بتلك الهالة من القداسة التي تؤسس فيها لنوع من القدر الذي لا يمكن مقاومته.

والعلاقة بين الشعب والسلطة ليست طبقية يتقدم فيها أحدهما على الآخر، وإنما هي جدلية - تداخلية تنعكس فيها آليات مساراتهما، والتحولات التي يمكن أن تطرأ عليها، بصورة تبادلية، فالشعب يقيم السلطة ويخضع لها، والسلطة تستمد قوتها من الشعب وتلتزم بمصالحه. والانسجام السياسي العام في المجتمع لا يمكن أن يتحقق إلا بالتلاؤم بين الطرفين.

فالشعب، هو السيد، وإرادته هي التي تنشئ السلطة وتحدد لها الصلاحيات التي تعمل بموجبها، وليس هناك من سلطة ممكنة في المجتمع إلا على الشكل الذي يرغب به الشعب، وكل سلطة تخرج عن إطار الرضا الشعبي لا بد من أن تئول إلى الاندثار، ويتم استبدالها بنمط آخر يجسد طموحات الجماهير.

ويتجلى دور الشعب هذا في صنع السيادة الوطنية من خلال ما نقرؤه في معظم الدساتير الحديثة التي تنص بوضوح على أن إرادته هي التي تقيم السلطة وتمهرها "بالسلطان الذي لا يقر بسلطان أعلى منه أو مساو له"، أي السيادة.

وفي هذا الصدد يشرح - إيسمان Eismen - هذه السيادة بقوله إنها: "السلطان الذي لا يقر بسلطان أعلى من سلطانها، ولا بسلطان مواز لسلطانها، وهي ذات وجهين، داخلي وخارجي، السيادة الداخلية من جهة، التي تشتمل على حقها بالحكم على جميع المواطنين الذين تتألف منهم الأمة، وحتى على جميع الذين يقيمون في إقليمها، والسيادة الخارجية من جهة ثانية، التي تتلخص بتمثيل الأمة وإلزامها في علاقاتها مع سائر الأمم"[1].

وما من شيء يحد من هذه السيادة، التي لا تقبل أي شكل من أشكال التجزئة أو التنازل، سوى الدستور باعتباره مصدر كل القوانين في الدول الحديثة، فالدستور هو الذي يرسم أبعاد السلطة، ويحدد صلاحياتها، ويقيدها بأحكامه

(1) د. إدمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري العام، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 329 - 330.

الأساسية التي لا تقبل الانتهاك، والتي ترتكز في جوهرها على الالتزام بمصالح الشعب أو الأمة.

ولعل هذا ما يفسر لنا إلى حد بعيد تمسك مختلف الأنظمة السياسية، ديموقراطية كانت أم ديكتاتورية، بهذا المبدأ السامي الذي هو تمثيل الإرادة الشعبية، وإن كان ذلك على درجات متباينة، فالأنظمة المطلقة، وبسبب التمركز الهرمي للسلطات فيها، غالباً ما تجنح نحو تجاهل هذه الإرادة طالما أنها قادرة على ذلك.

في حين تتجه الأنظمة الديموقراطية سبيل التأكيد على هذه الإرادة وتكريسها ولاسيما في المواقف التاريخية، كما نلاحظ ذلك في عمليات الاستفتاء الشعبي التي يتم اللجوء إليها حينما يكون ثمة مواقف حاسمة، على مستوى الأمة، يجب اتخاذها.

بيد أن المشكلة التي تطرح بالنسبة للأنظمة الديموقراطية هي من نوع آخر، فديموقراطية النظام السياسي لا تتحدد فقط بحسب الأهداف التي يقوم من أجلها، وإنما طبقاً للأسلوب الذي يتبعه في بلوغ هذه الأهداف؛ أي أن التزام السلطة بمبدأ سيادة القانون وخضوعها التام له، واحترامها لحقوق الفرد الطبيعية هو الذي يؤكد على ديموقراطيتها، وهي بالمقابل تبرهن على إطلاقها وتعسفها عندما تنتهك القانون وحقوق الفرد وتضرب بهما عرض الحائط.

ومع أن الديموقراطية، بمفهومها العام والشائع، تعني حكم الشعب بواسطة الشعب، إلا أن ذلك لا يلغي انقسام المجتمع فيها إلى حكام ومحكومين. وهذا من طبيعة السلطة نفسها، بيد أن هذا الانقسام يتضمن حالة من التواصل الإيجابي عندما يتمكن الطرفان من إقامة توازن فعال بينهما في سبيل المصلحة العليا، فالمواطنة، كما يقول أرسطو، هي تلك القدرة على أن تكون حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه[1].

ولا تستطيع السلطة ضمان ارتكازها على أساس متين إلا انطلاقا من إدراكها وتصورها للشعب ككائن معنوي وقانوني، وليس كجماعة عددية، ومنح كل فرد فيه حقوقاً فعلية، فاستمرار السلطة رهن بمدى استمرار التأييد

(1) هارولد لاسكي: أسس السيادة، منشورات دار المعارف بمصر، 2005، ص 91 – 90.

الشعبي الواسع لها، وكلما اتسعت دائرة هذا التأييد كلما ازدادت السلطة رسوخاً واستقراراً، وهذا ما يمنحها قوة إضافية في علاقاتها مع الدول الأخرى.

فأعضاء الجماعة الدولية لا يقيمون وزناً وأهمية في علاقاتهم، إلا للدول التي تتميز بتماسك مجتمعاتها، وتلاحم بنيتها الوطنية بما يسمح للسلطة القائمة فيها من تنفيذ تعهداتها الدولية دون تردد أو قلق، وبالعكس فإن تقلص حجم هذا التأييد وانحساره يعني زوال السلطة القائمة، وتجمد العلاقات الخارجية للدولة، ودخول المجتمع في مرحلة انتقالية من الاضطراب الداخلي قبل أن يتوصل لصيغة جديدة من الحكم تتلاءم مع مصالحه وتطلعاته.

وما من سلطة تتمكن من البقاء إن لم تطرح نفسها كحامية للنظام الاجتماعي، وكعاملة على بلوغ الأهداف المثلى أو العليا التي يؤمن بها المجتمع، ولذا فإن المجتمع هو الذي يحدد تصوره عن السلطة التي يريدها، ويرسم درجة فاعليتها وأهميتها في إدارة الشئون العامة[1].

ويقصد بالسلطة في أبسط معانيها أيضا القوة التي يمارسها شخص ما على شخص آخر بأن يقوم الأول بفرض إرادته على الثاني، فالدولة مجتمع بشري متقدم ومن ثم فلابد وأن تكون فيه طبقة حاكمة وأخرى محكومة وهذا يعني أن تكون هناك سلطة تدبر أموره[2] فالسلطة السياسية إذن تتكون من عنصرين السيطرة والاختصاص[3].

فالعنصر الأول يعني أن حامل السلطة له القدرة على توقيع العقاب في حالة اعتراض أعداء الحكام وإثارتهم للاضطراب والفتن؛ وذلك لحفظ النظام باعتباره ضرورة أساسية من ضرورات الحياة.

أما العنصر الثاني فهو يعني أن السلطة تباشر في مجال معين وفي حدود معينة، فالسلطة توجد في واقع الأمر في مختلف المجتمعات صغيرة كانت أم كبيرة سياسية كانت أم اقتصادية مهنية كانت أم أسرية.

(1) جورج بيردو: مطول العلوم السياسية، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 429 – 442.
(2) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة فى النظم السياسية، مرجع سابق، ص 50.
(3) د. سعاد الشرقاوى: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 45.

فإن تتبع تطور الإنسانية في العصور المختلفة يظهر لنا أنه ما إن يتواجد مجموعة من الأفراد مجتمعة مع بعضها البعض، فإن هذه المجموعة تنقسم بطريقة طبيعية إلى طبقتين؛ حكام ومحكومين، فالحكام هم من يأمرون والمحكومون هم من يخضعون للسلطة.

ويرى البعض أنه لا يشترط لقيام الهيئة الحاكمة أن تستند إلى إرضاء الشعب وقبولهم طالما أنها قادرة على أن تخضع المحكومين لإرادتها ولو بالقوة والقهر[1] وقد ذهب آخرون على العكس إلى اشتراط إرضاء المحكومين تأسيساً على القول إن عهد السلطة التي تستند إلى مجرد القوة قد انقضى وأنه يستحيل قيام الهيئة الحاكمة بممارسة شئون السلطة بغير هذا الرضا، وأن الهيئة الحاكمة ليست إلا أداة تنفيذ في يد الجماعة[2].

وقد اعتبر البعض قبول المحكومين للهيئة الحاكمة ضروريا إذ إنه لا يمكن أن توجد أو على الأقل أن تستمر إلا إذا صاحبها قبول من الأفراد الخاضعين لها، مهما كان هذا القبول ضعيفا وذلك حتى يتحقق لها الاستقرار والدوام وتصطبغ أعمالها بالمشروعية[3].

وهذه السيادة لا تبدأ بالوجود إلا في المرحلة التي تمتلك فيها الدولة، بعد تأسيسها شخصية معنوية، إرادة بديلة عن كل الإرادات الفردية، وتستطيع فيها فرض هذه الإرادة بالقوة عند الحاجة[4].

وهناك رأي آخر يرى أنه لا يشترط أن يكون قيام الهيئة الحاكمة برضاء المجموع، وإنما يمكن أن يقوم عن طريق القوة والقهر ومتى وجدت وأصبحت قادرة على إلزام الأفراد على احترام إرادتها والخضوع لسلطاتها فإنها تصبح صالحة لتكوين الدولة ومتى تحقق الركنان الآخران "الشعب والإقليم"[5].

(1) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 31.
(2) د. سعاد الشرقاوى: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 46.
(3) د. محمد بكر حسين: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 77، نقلاً عن:
- Duverger, Droit constitutionnel, paris, 1976, p. 9.
(4) A Cavillier: «Manuel de sociologie» éd. P.U.F. T2, paris, 1963. P. 605.
(5) د. محمد عبد العال السناري: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 362 - 363.

نخلص من ذلك إلى أنه إذا توافرت هذه الأركان الثلاثة أصبحت الجماعة البشرية دولة في عرف القانون المحلي، ولكن لا يكفي وحده لوجود الدولة في نظر القانون الدولي العام (القانون الخارجي) بل يجب أن تستكمل هذه الجماعة سيادتها الخارجية بعد أن استكملت سيادتها الداخلية ومعنى ذلك وجوب الاعتراف الدولي للجماعة بصفتها كدولة مع حقها في التمثيل السياسي والتصرف باسم الأمة مع غيرها من الأمم[1].

من هنا يمكن القول إن الدولة إذا استكملت هذا الركن الأخير - إلى جانب الأركان السابقة - أصبحت هذه الدولة تامة السيادة مع العلم بأن هذا الاعتراف لا يعتبر منشئاً للدولة من العدم بل هو مقرر فقط لحالة واقعية.

وعلى الرغم من أن معظم أساتذة القانون الدستوري يقرون أركان أخرى لقيام الدولة تزيد على الأركان السابقة إلا أنها في الواقع لا تخرج عن هذه الأركان فبالإضافة إلى ركني الشعب والإقليم يتطلب البعض منهم ركني النظام والاستقلال السياسي[2] كذلك نجد البعض الاخر يتطلب ركني الاستقلال السياسي والسلطان[3] مع أن هذه الأركان ليست في حقيقتها سوى ركن الحكومة أو السلطة السياسية[4].

وليس من المعقول ما يذهب إليه البعض من تطلب الشخصية المعنوية كركن من أركان الدولة[5] لأن هذه الشخصية هي نتيجة طبيعية لوجود الدولة وليست ركنا فيها فبمجرد نشوء الدوله تتمتع بشخصية معنوية[6].

(1) د. محمد بكر حسين: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 18، نقلاً عن:
- Esmein Eléments de droit constitutionnel.p.1.

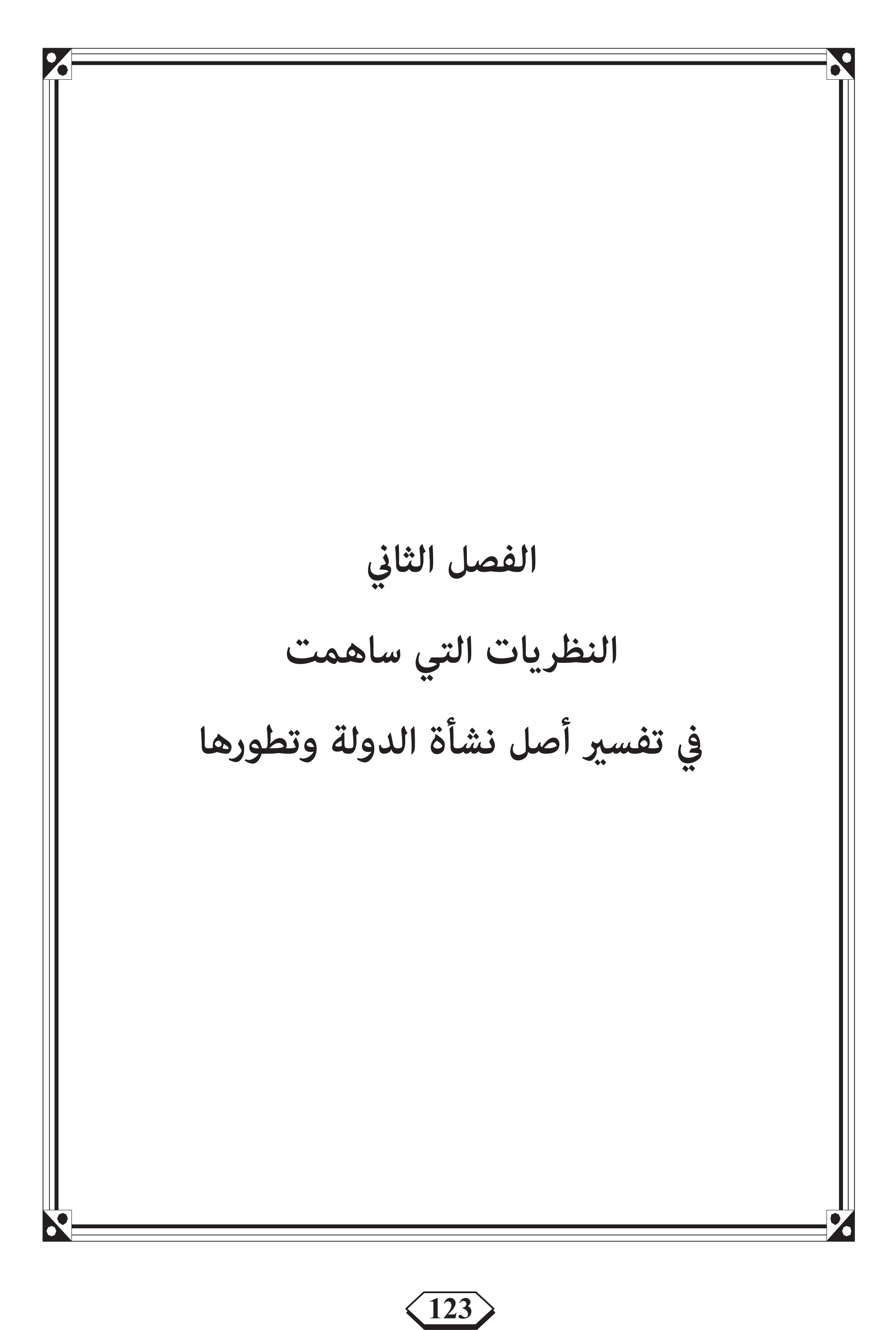
(2) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، القاهرة، مكتبة عبد الله وهبة، بدون سنة نشر، ص 13.

(3) د. السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 3.

(4) د. سعد عصفور: القانون الدستوري، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 1954، هامش ص 226.

(5) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 11.

(6) د. محمود حلمي: المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966، ص111.



الفصل الثاني

النظريات التي ساهمت

في تفسير أصل نشأة الدولة وتطورها

الفصل الثاني

النظريات التي ساهمت في تفسير أصل نشأة الدولة وتطورها

تمهيد وتقسيم:

لقد تعددت النظريات التي تفسر أصل نشأة الدولة والتي لا تستند إلى أساس ديمقراطي بل يستند بعضها إلى أساس ديني والبعض الآخر إلى أساس اجتماعي، وبعضها إلى أساس تاريخي، ومنها ما تقوم على أساس ديمقراطي باعتبار أن السلطة مصدره الشعب، وقد ارتكز الفكر السياسي منذ بداية عهده على نظريات فلسفية[1] تفسر نشأة الدولة[2]، وتدور هذه النظريات في جملتها حول قضية السلطة.

وسنوردهم بالتفصيل كما بالتالي:

- المبحث الأول : الاعتقاد الديني ونشأة السلطة.
- المبحث الثاني : النظريات ذات الطابع المادي والبشري.

---

(1) تجدر الإشارة إلى التفرقة بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة؛ فالفلسفة السياسية تهتم أساسًا بدراسة الأفكار السياسية مع تأكيد بعدها الزمني، أما علم السياسة فإنه يدرس النظم السياسية بهدف الوصول إلى مبادئها العامة، ومعنى ذلك أن الفلسفة السياسية تلجأ إلى تأمل الأفكار والقيم كالحق والحرية والعدالة، وتثير حولها تساؤلات تنطق بشرعيتها وملاءمتها للطبيعة الإنسانية، أما علم السياسة فإنه يسعى من خلال استخدامه للمناهج العلمية إلى الوصول إلى تعميمات تحكم انتظام الحياة السياسية بما فيها من نظم وأنماط سلوكية، على أن هذا الاختلاف السابق قد يتلاشى على المستوى الواقعي، ذلك أن عالم السياسة قد يلجأ في بعض الأحيان – إلى الاعتماد على مسلمات غير محققة، كما أنه قد يجد نفسه مضطرًا إلى استخدام حسه على نحو، يجعله قريبًا جدًا من الفيلسوف السياسي عند ممارسة تأملاته. يراجع في ذلك:

- Latham (E), political science Encyclopedia Britannica, LONDON, VOL.14, 1981, pp.702 – 704.

(2) يلاحظ أن محاولات علماء السياسة في تفسير نشأة الدولة خلال القرن التاسع عشر، قد خضعت لمؤثرات مهمة مصدرها التيارات الفكرية الجديدة، التي كانت قد ظهرت وانتشرت منذ ذلك الحين.

المبحث الأول

الاعتقاد الديني ونشأة السلطة

تمهيد وتقسيم:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدولة نظام إلهي فرضه الله عز وجل لتحقيق الغاية من الاجتماع البشري، وينتهي أصحابها إلى تقديس السلطة العامة باعتبارها من حقوق الله وحده تأتي من لدنه إلى الحكام الذين يأتمرون بأوامره.

فيبدو بوضوح أن الساحر كان يلعب دورا ضخما في حياة الجماعات البشرية الأولى إذ إنه اكتمل بوصفه الوسيط بين الناس والقوى الغيبية التي تسيطر على مصائرهم والذي كان يملك نفوذا متزايدا في تحديد المحرمات والقواعد التي تسير عليها الجماعة، وعندما تحول الساحر إلى كاهن استمر هذا التطور إلى أن صارت إرادة الآلهة هي المرجع النهائي لكل تصرفات الإنسان[1].

وجدير بالذكر أن الاتجاه الديني في تفسير نشأة الدولة كان من أقدم الأفكار السياسية وأكثرها ارتباطاً بالمجتمعات السياسية الأولى ولكنه خضع للتطور وأصابه التغيير تحت تأثير تطور الإنسان وازدياد وعيه السياسي يوما بعد يوم.

وقد لعبت هذه النظرية دوراً كبيراً في التاريخ وقامت عليها السلطة في أكثرية المدنيات القديمة وأقرتها المسيحية فيما بعد في مراحلها الأولى، وإن حاربتها بعد ذلك[2] ثم استند إليها الملوك في أوروبا في القرنين السادس والسابع عشر لتبرير سلطتهم المطلقة.

ويمكن التمييز داخل هذه النظرية بين ثلاث صور متتابعة، فقد بدا الأمر باعتبار أن الحاكم ليس من طبيعة البشر وإنما هو من طبيعة إلهية ولذلك فقد اعتبر إله الأرض وتطور الأمر بعد ذلك إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، فهو قد اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض ثم تطور الأمر مرة أخرى إلى اعتبار الحاكم

(1) د. ثروت بدوى: النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961، ص91.

(2) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 47، نقلاً عن:

- Alfred pose, Philosophie du Pouvoir ,1948, p.31.

مختارا بطريق غير مباشر من قبل اللـه وهو ما سيوضحه – الباحث – تفصيلاً كما يلى:

- المطلب الأول : نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم.
- المطلب الثاني : نظرية الحق الإلهي المباشر.
- المطلب الثالث: نظرية الحق الإلهي غير المباشر.

المطلب الأول

نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم

الفرع الأول

مضمون نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم

تعود هذه النظرية إلى البدايات الأولى للفكر الإنساني حيث ساد الفكر الديني جميع أوجه النشاط البشري، وحين كان الإنسان البدائي يهرع إلى قوة خفية عليا التماساً للأمن والطمأنينة وطلبا للعون على مواجهة ظواهر الحياة وعواملها.

وقد سادت في معظم الحضارات القديمة كالحضارة الفرعونية والصينية القديمة والهندية والبابلية فكرة ألوهية الحاكم[1].

ففي مجتمع يقوم على الرهبة من الطبيعة ومن المجهول وتتحكم فيه الأساطير والمعتقدات كان طبيعياً أن تختلط السياسة بالعقائد فتغلب عليها خاصية القداسة بحيث يقوم الخضوع للزعيم على أساس أنه يمثل في شخصه إرادة الآلهة على أساس أنه إله يعبد وتقدم له القرابين[2]. وعليه فإنه لم يكن مختارا من الإله حيث كان هو الإله نفسه وكانت هذه هي السمة الغالبة على التاريخ القديم كله في مصر وفي

(1) Duverger. Maurice, Manuel de droit constitutionnel de science politique, cinquième édition, presse universitaires de France, Paris, 1948, p52.

(2) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 47.

الهند وفي اليابان وفي اليونان، وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الإمبراطور ويعدونه إلها.

وتعد الحضارة الفرعونية النموذج الأكثر شهرة الذي تجسدت فيه نظرية الطبيعة الإلهية للحكام، حيث ارتكز النظام السياسي في مصر الفرعونية على فكرة الملكية الإلهية التي أسهم نهر النيل مساهمة كبيرة في تعزيزها، فالنيل يحتم تماسك البشر الذين يقطنون على ضفافه تحت سلطة مركزية واحدة، تنظم أمور الملاحة والري وتوزيع المياه، وهذه السلطة لا يمكنها النهوض بتلك المسئوليات ما لم تتسلح بهالة من القداسة في عصر كانت فيه السلطة مجسدة في شخص الحاكم، وكانت فيه عقول المحكومين خاضعة للخرافات والأساطير، ولذلك فقد كان الملك في نظر رعاياه هو الإله (حور) المجسد من صورة بشرية، وهو يتساوى مع غيره من الآلهة فيما لها من حقوق، ويجب على الشعب أن يهابوه ويقدسوه، فهو مصدر السيادة في الدولة ومنبع العدل والحق، وقد ترتب على تأليه الملك أنه جمع السلطات كلّها - التشريعية والتنفيذية والقضائية ـ في شخصه[1].

ففي مصر الفرعونية يؤكد المؤرخون أن التطور السياسي في اتجاه تركيز السلطة في يد شخص واحد كان ملزماً بل ومعتمدا على الفكرة الدينية في اتجاه التركيز في معبود واحد وفي العصر الفرعوني بعد تحقيق الوحدة السياسية واستقرارها بدأت السيادة السياسية تأخذ مظهرا دينيا واضحا.

فقد كان فرعون يعتقد في نفسه وتعتقد الرعية فيه، انه ينحدر من أصل إلهي، ثم وصل الأمر في عهد الأسرتين الرابعة والخامسة أن لُقِّبَ فرعون بلقب (رع) أي الإله في اللغة المصرية القديمة إذ أصبح لا يستمد سلطته من الآلهة بل أصبح هو نفسه إلها فوق البشر يعبد وتقدم له القرابين[2].

ومن الطبيعي أن ينتهي الأمر إلى دعم سيادة فرعون المطلقة إلى ظهور نوع جديد من العبادة هو عبادة فرعون وهو ما فتح الباب لحكومة الكهنة وأدخلها في صراع طويل مع المملكة المصرية، وهو ما تميز به التاريخ المصري القديم.

---

(1) د. عمران محمود سعيد و د. سليم أحمد أمين و د. الفوزي محمد علي: النظم السياسية عبر العصور، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، بيروت، 1999، ص 21 – 22.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 47.

ويوكد المؤرخون أن فكرة الملكية الإلهية كانت مستقرة في ضمير المصري قبل عصر الأسرات، فهي فكرة أصيلة استغلتها الأسرات الأولى في تأسيس ودعم حكمها الجديد[1].

ويزعم البعض أنه على الرغم من أن الملك في زمن الفراعنة كان يتمتع بسلطة مطلقة معتمدة على فكرة ألوهيته، وأنه كان يتولى بنفسه السلطة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية - كما أوضح الباحث - إلا أن سلطاته كانت بعيدة عن الاستبدادية المطلقة المتحكمة، بل كانت سلطاته مقيدة بالعرف والدين، وكان القانون هو الفيصل للجميع ولا يجوز مخالفته، فما يصدره الملك من قوانين أو أوامر يكون نافذاً عليه أولاً وعلى الشعب ثانياً، وكان الملك يلتزم بالقوانين نفسها التي يضعها بنفسه ما دام لم يصدر قانونا بإلغائها، وهو أيضاً مقيد في اختيار موظفيه باتباع القوانين واللوائح[2].

ولكن الباحث يرى عدم صحة هذا الرأي لأنه ما دامت النظرة إلى الملك على أنه إله يسمو على سائر البشر، وما دام يجمع بين يديه السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وما دام لا يسأل عما يفعل، فلا يوجد ما يحول دون استبداده أو طغيانه، ولاسيما أنه هو من يضع القانون ويلغيه متى يشاء، فكيف من الممكن أن يتقيد به؟ ومن ثم فلا يمكن القول بوجود قيود على سلطته.

وقد كان الاعتقاد السائد في الهند أيضا مؤداه أن القوى الإلهية هي أساس كل قانون، وأنها بالتالي هي المصدر الأول لكل تنظيم سياسي أو اجتماعي وكانت قوانين (مانو) الهندية القديمة تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة من الإله الأكبر (براهما) وهذا هو ما يوجب طاعتهم بل وتقديسهم[3].

---

(1) د. محمد علي محمد و د. علي عبد المعطى محمد: مرجع سابق، ص 298.

(2) د. عبد القادر سمير علي: السلطات الاستثنائية لرئيس الدولة، رسالة دكتوراه في الحقوق، جامعة عين شمس، 1984، ص 15.

(3) د. أبو اليزيد علي الميت: النظم السياسية والحريات العامة، مكتبة الجامعة الحديثة، 1984، ص 29 - 30.

كذلك كان الشعب في اليابان ينظر إلى الملك – الميكادو على أنه الإله – وعلى الرغم من هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية فلا تزال ملامح الرهبة والخشوع قائمة تجاه الميكادو[1].

ولم يكن الأمر قاصرا على مصر والهند واليابان فقط بل أيضا في المدن الرومانية القديمة حيث اختلط القانون بالعقائد، وكانت الدولة دينا وسياسة في نفس الوقت تفرض فلسفاتها وقوانينها وعقائدها على الرعايا.

ويوكد تاريخ روما هذه الحقيقة فقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة 754 ق. م بنظام ملكي مطلق الملك فيه رئيس الديانات يضع القوانين ويفسرها تبعا لما يراه مطابقا لإرادة الآلهة.

وإذا كان الطابع العقائدي للسلطة قد اختفى في العصر الجمهوري، فإنه بدأ يتحدد في العصر الإمبراطوري فقد تحولت ديانة الإمبراطور لتصبح الديانة الرسمية للدولة والإمبراطور كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الإمبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هي الديانة الرسمية للدولة[2].

ومما لا شك فيه أن خلع هذا النوع من الألوهية على الحاكم يجعله على درجة من القداسة، بحيث تصبح سلطاته مقدسة أيضا فلا يرقى إليه أي نقاش أو نقد أو مراجعة.

الفرع الثاني

تقدير نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم

استناداً إلى ما قد عرفناه عن نظرية الطبيعة الإلهية للحكام، يمكننا القول: إن سلطة الحاكم في ظل هذه النظرية كانت مطلقة من كل قيد، وهو ما ساد في معظم الحضارات القديمة.

(1) د. طعيمه الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 48 – 49، ويراجع أيضا: د. عبد الوهاب محمد رفعت: الأنظمة السياسية، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2004، ص21.

(2) د. محمود حلمى: المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 120.

ولا سيما أن جميع ما يأمر به الملك واجب التنفيذ، ومشيئته هي القانون الذي يجب على الرعايا جميعهم الخضوع له، كما عليهم التسليم والخضوع لجميع الأوامر والنواهي الصادرة عنه، فإذا ما خالف أحدهم أوامر الملك فإن السخط واللعنة والعقوبة تحل عليه.

إذْ لم يكن يقيد سلطة الحاكم إلا ما يضعه هذا الأخير من قيود يلزم بها نفسه، ليتقي الثورات التي يمكن أن يقوم بها الشعب، إذا ما وجد أن حقوقه وحرياته قد انتهكت بشكل كلّي.

المطلب الثاني

نظرية الحق الإلهي المباشر

الفرع الأول

مضمون نظرية الحق الإلهي المباشر

يذهب أنصار هذه النظرية[1] إلى أن قوة عليا - قوة الله - هي التي أوجدت القوة السياسية وهي التي عينت الشخص أو الأشخاص أو الأسرة الذين يكون لهم حق الحكم السياسي في الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله سبحانه وتعالى الذي اصطفاهم وأيدهم بقوته ليراعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة[2].

---

(1) يراجع في نظرية تأليه الحاكم من بين مراجع النظم السياسية المتعددة: د. عبد الحميد متولي: أصل نشأة الدولة، بحث منشور بمجلة الحقوق، السنة الثالثة عشرة، 1964، ص 3 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. طعيمة الجرف: النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري، القاهرة، المكتبة الحديثة، 1967، ص 46، وأيضا: د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 93، وأيضا: د. فؤاد العطار النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، 1975، ص 102، ويراجع أيضاً:

- Opse (A.); Philosophie de pouvoir, Paris 1948, P.29.

(2) د. طعيمة الجرف: النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص62، ويراجع أيضا: د. ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 51 – 52.

وقد نجد أن لهذه النظرية جذورا في الفكر القديم ففي الصين كان التنظيم يقوم على أساس أن الإمبراطور يستمد سلطته من السماء فهو يحكم وفقا للحق الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة، يعاونه في تصريف وإدارة شئون الإمبراطورية مجلسان: أحدهما مجلس الأعيان ويُختار أعضاؤه من الأمراء والأرستقراطيين، وثانيهما: مجلس الوزراء وأعضاؤه يختارون من خيرة رجال الدولة[1].

وعندما جاءت الديانة اليهودية نظرت إلى الله على أنه منشئ السلطة الملكية وأنه هو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم[2].

كذلك كان الاعتقاد الذي يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الإكراه والعقاب – أي التنظيم السياسي كله – هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب الخطيئة الأولى، ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أيا كانت تصرفاته إلا عندما يتدخل في تعاليم الكنيسة على أساس أن تلك هي إرادة الله[3].

فعندما جاء الدين المسيحي، أحيا في النفوس الأمل والتفاؤل بمجتمع ينتفي فيه الظلم، ويتساوى فيه البشر، فقد دعا إلى عبادة الله عز وجل الواحد الأحد، ورفض فكرة عبادة الإمبراطور التي كانت سائدة في الدولة الرومانية، ولذلك فقد خاض أتباع الدين الجديد صراعاً دامياً مع السلطة الإمبراطورية في روما، وتعرضوا لشتى صنوف الظلم والاضطهاد، فوجدوا في العبارة التي تنسب إلى المسيح عليه السلام أو إلى القديس بولس: "دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله" [4] حلاً لمعاناتهم بحيث تكون السلطة الزمنية للأباطرة الرومان لا ينازعهم فيها أتباع الديانة المسيحية، وأوجدوا فيما بعد ما عرف باسم نظرية الحق لممارسة شعائرهم ويؤيدون سلطان الأباطرة[5].

(1) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص185.
(2) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 55، نقلاً عن:
– Georges villad. political Theory (Oxford: Carritt.1956). P.22.
(3) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص185.
(3) (إنجيل مرقس 12:12 – 17).
(5) د. يحيي الجمل: حصاد القرن العشرين في عالم القانون، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص 21.

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الإلهي في الحكم أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذي وضع هذه السلطات في أيدى الملك[1].

ولقد دعا كثير من آباء الكنيسة الأوائل الذين قالوا بهذه النظرية إلى ضرورة احترام السلطة الزمنية وتقديسها وعدم الخروج عليها، وكانوا يرون أن الله عز وجل قد فطر الإنسان على الحاجة إلى الانضمام إلى جماعة، وقد خلق له السلطة العامة التي تنظم علاقات الناس وتوجه سلوكهم، وذلك ليمنعهم من التناحر والفوضى، وكانوا يرون أيضاً أن الله عز وجل قد عهد بإرادته المباشرة بالسلطة إلى أشخاص محددين اصطفاهم ليكونوا حكاماً فهم مفوضون من قبله، وهم وزراؤه في أرضه يتولون أمر الرعايا بموجب حق إلهي ومن ثم تجب طاعتهم ولا يجوز الخروج عليهم أو مقاومتهم؛ لأن ذلك يعد عصياناً لله عز وجل يصل إلى مرتبة الكفر، وهو يستوجب سخط الله وعقابه.

وفي ذلك يقول القديس جريجوري "Gregory" لا يجوز أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف اللسان حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم؛ ومع ذلك فإنه إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم فيجب أن يتجه القلب في أسف وخشوع إلى الندم والاستغفار طلباً لمغفرة السلطة العظمى التي يعد الحاكم ظلها في الأرض[2].

كما يتضح لنا من دراسة هذه النظرية أنها هي الأخرى تتيح للحاكم أن يتمتع بسلطة مطلقة، فما دام أنَّه يختار من قبل الإله مباشرة ومادام أنه هو الممثل للإله على الأرض، ومن ثم فيجب طاعته بشكل مطلق ولا يجوز انتقاده، أو حتى التفكير في ذلك، وهو لا يسأل أمام الشعب بل يسأل أمام الإله الذي اختاره ومنحه السلطة، ولذلك فلا عجب أن نلاحظ أن بعض ملوك أوروبا من أمثال لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر عادوا إلى الاستنجاد بهذه النظرية للتخلص من سلطات

(1) د. طعيمه الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 50.

(2) Sabine George , A History of Political theory, revised edition, holt Rinehart and Winston, Inc, Newyork, 1960, p193.

رجال الدين وذلك "بدافع الرغبة في تأييد سلطتهم المطلقة والدفاع عن حقوقهم ضد البابا الذي كان يدعي أنَّه هو الآخر ينعم على الملوك بسلطة الحكم والملك بالنيابة عن الله[1].

فها هو الملك الفرنسي لويس الرابع عشر يكتب في مذكراته: "إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله مصدرها وليس الشعب وهم أي (الملوك) مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها "[2].

الفرع الثاني

تقدير نظرية الحق الإلهي المباشر

خلاصة ما انتهى إليه هؤلاء أن الرب وقد خلق الإنسان خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب لعباده الفوضى.

فنجد أن للسلطة الإلهية سيفين؛ سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا في الكنيسة، فإنه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السلطة الزمنية للإمبراطور[3] وإن كان ذلك المفهوم قد تغير فيما بعد.

وتطورت هذه النظرية في إنجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وكانت النظرية تقول إن الله أنشأ السلطة منذ أن أنزل الإنسان على الأرض.

ولقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبي في فرنسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث سرى المثل القائل إن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه، كما أن نظرية التفويض الإلهي ظهرت بأجلى تعبير في عهد لويس الرابع عشر، حيث كتب في مذكراته إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق فالله

(1) د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري والأنظمة السياسية مع المقارنة والمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية، بدون دار نشر، منشأة المعارف الإسكندرية، 1999، ص 254.

(2) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 74.

(3) د. ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 91.

مصدره وليس الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام اللـه وحده عن كيفية استعمالها وجاء في مقدمة مرسوم ديسمبر سنة 1770 الذي أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نتلق التاج إلا من اللـه فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة[1].

أما في ألمانيا فقد ظلت آثار هذه النظرية باقية يرددها غليوم الثاني حتى نهاية الحرب العالمية الأولى حيث أعلن في سنة 1919 دستور فيمر الديمقراطي، أما قبل ذلك فقد جاء في خطبة لغليوم الثاني في ديسمبر 1891 حيث قال: إن غليوم الأول قد أقام كنزا واسع النطاق يجب علينا حفظه مقدسا، هذا الكنز هو الملك المستمد من معونة الإله الملك القائم على المسئولية العظمى أمام الخالق دون سواه، تلك المسئولية التي لا يمكن لأي وزير أو مجلس نواب أن يرفعها عن عاتق ولي الأمر[2] .

وبمقتضى هذه الآراء قامت حالة استبداد الملوك بالأمر لكونهم غير محاسبين عن أعمالهم إلا أمام اللـه الذي اصطفاهم وفضلهم على عباده.

وقد استخدمت هذه النظرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطة الملوك المطلقة، ففي هذين القرنين صادفت هذه الأفكار هوى لدى الحكام وتمسك بها الملوك لتبرير استبداهم وعدم فرض أي رقابة على أعمالهم.

ولكن هذه النظرية وإن كانت تجعل للسلطة السياسية قداسة دينية يحمل الخروج عليها معنى الكفر باللـه، إلا أن فئة الحكام الذين يقومون على أمرها لم يعودوا آلهة كما كانوا في الماضي. فالدين لله ولا تصح عبادة غيره ولكنهم على الرغم من ذلك لا يزالون يمارسون السلطة باعتبارهم مختارين مباشرة بالإرادة الإلهية ومفوضين من لدنها مما يدعم حقهم المقدس في الحكم وفي السيادة[3].

(1) د. فضل اللـه محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 56، ويراجع أيضا: د.إمام عبد الفتاح: الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017، ص 221.

(2) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، هامش ص 19.

(3) مشار اليه: د. عبد الحميد متولى: الوسيط فى القانون الدستوري، منشأة المعارف، 1956، ص 5.

علي أن هـذه النظريـة أخـذت تـتلاشى بعـد أن عجـزت عـن مجابهـة الأفكـار الحديثـة ويقظـة الشعوب.

المطلب الثالث

نظرية الحق الإلهي غير المباشر

الفرع الأول

مضمون نظرية الحق الإلهي غير المباشر

بموجب هذه النظرية يُختار الحاكم بواسطة الأفراد ولكـن بتوجيـه مـن عنايـة اللـه ومشـيئته، لذلك فقد ذهب الفيلسوف الفرنسي دي بونال De Bonal إلى القول: إن للدولة "سيادة وسـلطاناً وأن هذا السلطان مشروع لا على أساس أن الشخص الذي يمارسه يعين من اللـه مباشرة وبـأمر منـه، وإنما يؤسس السلطان ويعتمد على القوانين الطبيعية الأساسية اللازمـة للنظـام الاجتماعـي، وهـذه القـوانين هي من عمل اللـه وصنعه[1] ".

ويرى أصحاب هذه النظرية أن اللـه قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم كل فرد وأسرة بأعباء الحكم في وقـت معـين، فاللــه لا يختـار الملـوك بإرادتـه مبـاشرة ولكـن العنايـة الإلهيـة توجـه الحوادث وإرادات الأفراد توجيهاً يصبح معه هذا الاختيار لازما لا مناص منه.

ومن الملاحظ أن هذه النظرية لا ترمي إلى تأييد الحكومات الملكيـة أو الأرسـتقراطية، بـل تعلـل وجود سلطة الحاكم فقط سواء أكان فردا أم طبقة أم مجموعة من الأمة[2].

---

(1) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 85.

(2) د. السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 25، نقلاً عن:

- Barthelemy et Duez, Traité Élémentaire du Droit Constitutionnel (1933), p.68.

وعلى ذلك فهذه النظرية لا تلفظ الديمقراطية بل تتسع لها، إلا أن الديمقراطية القائمة عليها تكون ديمقراطية مستمدة من إرادة اللـه[1].

ومما لا شك فيه أن الحاكم الذي يمارس سلطة إلهية يستطيع أن يستبد بها وإن كان الشعب هو الذي اختاره، فما دام الحاكم يستمد سلطته من اللـه فهو لا يكون مسئولا إمام أحد غير اللـه، فالاختيار الديمقراطي للحاكم لا يعني حتما أن يكون الحكم حرا بل يمكن أن يكون استبدادياً.

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الإلهي المباشر التي نشأت أثر الصراع الديني بين الدولة والكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى إبان حركة الإصلاح الديني.

ومن ثم فالحاكم يبقى ممثلاً لله وأوامره ملزمة لا يجوز الخروج عليها نظراً إلى أن طاعته واجب ديني، وهو مسئول فقط أمام اللـه وفي ذلك يقول القديس أوغسطين: "إن الحاكم الأعلى في الدولة هو اللـه وهو الذي يملك جميع السلطات وينظم كافة الإمبراطوريات والممالك، وهو الذي يوحي بالقوانين وهو أيضاً مصدر العدالة، وكل صاحب سلطة غير اللـه فهو مفوض من قبله لذلك فإن من واجب الحاكم الدنيوي والقاضي والمشرع والجندي مراعاة ذلك وعليهم أن يدركوا أن اللـه هو صاحب السلطان فوضهم في بعض جوانب سلطانه، ومن ثم؛ فعلى هؤلاء مراعاة العدالة وعدم سوء استخدام مناصبهم[2].

فما لبثت الإمبراطورية الرومانية أن انهارت في القرن الخامس الميلادي حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحي كله[3].

---

(1) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص121، ويراجع أيضا: د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 77.

(2) د. عثمان حسين عثمان محمد: النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية الإسكندرية، 1996، ص 129.

(3) د. محمد علي محمد و د. علي عبد المعطي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 310.

وهو ما ساعد على تكييف علاقتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة، تسمح بإخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هي التي تمثل الشعب المسيحي[1].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين، بما فيهم الحكام أنفسهم ولم يلبث أن انبثق من هذا المفهوم الجديد، المبدأ الذي يذهب إلى أن الحاكم الزمني يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحي على أساس أن الله سلم السيفين معا للبابا الذي احتفظ بأحدهما وهو سيف السلطة الدينية وأعطى الثاني للحاكم الزمني[2].

ولما كان البابا هو الذي يمنح الحاكم الزمني سلطته فإن له أيضا أن يحرمه منها، إذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه[3] وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمني.

وقد ظلت نظرية التفويض الإلهي غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريبا، كانت للكنيسة فيهما اليد العليا في المجتمع الأوروبي المسيحي.

ولكن نفوذ الكنيسة وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوروبا في هذه الفترة.

على أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن جوهر هذه النظرية لا يختلف عن جوهر نظرية التفويض الإلهي المباشر وذلك من ناحية كون الأمر وفقا للنظريتين _ في اختيار الحاكم هو إرادة الله تعالى، وإنما هو حسب النظرية الأولى إرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم في حين حسب نظرية الحق الإلهي غير المباشر تعمل بطريق غير مباشر، وبواسطة إرادات الأفراد تلك الإرادات التي لا تختار الحاكم مباشرة وإنما تختاره مسيرة بالعناية الالهية أي بطريق غير مباشر، ومن هنا نجد أن النتيجة واحدة ولكن معادلتها مختلفة لا أكثر.

---

(1) د. طعيمه الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 51.

(2) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 59.

(3) د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 38.

الفرع الثاني

تقدير نظرية الحق الإلهي غير المباشر

قد لا يحتاج نقد النظرية الدينية إلى عناء أو جهد وذلك للأسباب التالية:

أولا: إذا كانت هذه النظرية قد صلحت للحكم وسادت في العصور القديمة فهي لا تصلح ولا تقوى على البقاء في عصور العلم والمدنية، فهذه النظريات تجرنا من عالم المحسوس إلى عالم المجهول والغيب فتبعدنا عن نطاق البحث العلمي والقانوني، فضلاً أن الأخذ بها مدعاة لاستبداد الحكام اعتمادا على عدم مسئوليتهم أمام أحد غير الله اعتقادا منهم أنهم فوق البشر، وأنهم كل شيء وقد قال لويس الرابع عشر تحت تأثير هذا الاعتقاد عبارته المأثورة أنا الدولة L'état c'est moi[1].

ثانيا: ومما يجافي الصواب وصف هذه النظرية بأنها دينية، فقد نسبت ظلما إلى الدين لتحتمي وراءه والواقع أن الأديان السماوية سواء منها ما فصل بين الدين والدولة، كالمسيحية أو جمع بينهما كالإسلام لا تقر هذه النظرية.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية فإن البعض يرى أن لها أهمية تاريخية لا يمكن إنكارها، ذلك لأنها ظهرت في عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكذلك كان الحكام الأوائل يجمعون بين صفتي الملك والكاهن واعتمد سلطانهم الملكي على مركزهم ككهنة[2].

ثم إن أهم مميزات هذه النظرية أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسي في تطور الدولة حيث أوضحت دور الدين وعملت على تطوير إحساسنا بالأخلاق في نطاق السياسة[3].

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 89.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 179.

(3) Saltan, An introduction to Politics. Oxford, Isiah Berlinm, 1958, P.58.

ويؤكد الـلـه في قرآنه الكريم أنه هو الذي يؤتي ملكه من يشاء فيقول جل شـأنه ﴿ قُـلِ الـلَّــهمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَـدِكَ الْخَـيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير ﴾ صدق الـلـه العظيم[1] ولحكمة يعلمها تباركت أسماؤه لا يـقصر ملكـه عـلى الصالحين من عباده وإنما يؤتي ملكه الصالح والفاجر[2] ولكن يختلف المفهوم هنا عن مفهوم النظريات السابقة فالـلـه تبارك وتعالى هو الذي له التصرف المطلق (مَالِكَ المُلْكِ) الـذي تنفـذ مشـيئته في ملكـه كيف يشاء، وكما يشاء لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه سبحانه وتعالى.

يتضح لنا من خلال دراسة هذه النظرية أن سلطة الحاكم تظل مطلقة ما دام الشعب مسـيراً في اختياره للحاكم، وما دام هذا الاختيار قد فرضته العناية الإلهية، وما دام غير مسئول إلا أمام الـلـه عـز وجل، ولذلك فإننا نلاحظ أن عدداً من الحكام في القرن العشرين قد اتكئوا على هذه النظرية ليعـززوا من سلطتهم المطلقة، فعلى سبيل المثال نلاحظ أن هتلر قد استخدم تلك النظريـة في خطـاب ألقـاه في 1939/4/28 عندما قال إنه يشكر الـلـه عز وجل الـذي اختـاره ليكـون فـوهرر وكـذلك فعـل الجـنرال فرانكو في خطاب له عام 1947 أمام البرلمان عندما قال إن الـلـه قد أخذ بيـد الجـنرال فرانكـو ليحقـق النصر[3].

فعلى الرغم من الإيمان بهذه النظرية خلال فترات زمنية متباعدة وخاصة في فرنسـا، إلا أن هـذه النظرية لم تصمد طويلاً أمام التيارات الفكرية المناهضة لها، لعدم تقبل العقل البشري لها، فقد قامـت الثورة الفرنسية التي اعتبرت أحد معاول هدم صروح هذه النظرية، كما انتقدها الفقه الدستوري مـن حيث تسميتها، إذ أطلق عليها النظريات الدينية وهـي بالأسـاس بعيـدة كـل البعـد عـن جـوهر كافـة

(1) سورة آل عمران: الآية 26.

(2) د. ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 66 – 76.

(3) Julien Laferrire, Manuel de droit constitutionnel, Éditions Domat Montchrestien, Paris, 1947, p. 366.

الأديان السماوية، وإن كان بعض الفقه يرجعها إلى أخطاء في ترجمة ذلك المصطلح مـن الفرنسـية إلى العربية " Doctrines Théocratiques" التي تعني المذاهب التي تنسب السلطة إلى اللـه[1].

في ختام دراستنا للنظريات الثيوقراطية يتضح جلياً أمامنـا أن تبنـي أي مـن تلـك النظريـات في الحكم يؤدي إلى تمتع الحكام بسلطات مطلقة، تهدر حرية المواطنين وتهدد حقوقهم، نظراً إلى أن هذه النظريات تتبنى فكرة عدم مسئولية الحاكم أمام الشعب، وهو ما أدى إلى إساءة الحكام في استعمالهم لسلطاتهم، وتسخيرها لخدمة أهوائهم ونزواتهم، وذلك بدلاً من وضعها في خدمة الجماعة التي أناطت بهم مسئولية الوصول بها لتحقيق أهـدافها، وكـان مـن النتـائج التـي ترتبـت عـلى تبنـي أي مـن تلـك النظريات، الظلم والاستبداد اللذان ولّدا الثورات الدامية، فعلى سبيل المثـال كانـت الثـورة الاجتماعيـة التي اندلعت في مصر الفرعونية واحدة من النتائج التي ترتبت على نظريـة الطبيعـة الإلهيـة للحكـام، وكذلك كان من نتائج تبني ملوك انكلترا لنظرية الحق الإلهي المباشر حدوث النزاع بين البرلمان والتـاج، هذا النزاع الذي اشتد وأدى في النهاية إلى قيام البرلمان بإعدام الملك شارل الأول 1649، وقـد عـاد هـذا النزاع وتجدد مرة أخرى بين خلفاء شارل الأول من آل استيورات حتى قامت ثورة 1688 فقضـت عـلى آل استيورات[2].



(1) د. يحيي الجمل: حصاد القرن العشرين في عالم القانون، مرجع سابق، ص 18.
(2) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 75.

المبحث الثاني

النظريات ذات الطابع المادي والبشري

تمهيد وتقسيم:

استحوذ البحث في تفسير نشأة الدولة على اهتمام الباحثين والفلاسفة منذ أقدم العصور، وظهرت نظريات وآراء متعددة تبين كيفية نشأة الدولة، وهذه النظريات تتمثل بنظرية القوة، ونظرية تطور الأسرة، ونظرية التطور التاريخي، والنظريات العقدية.

فعندما بدأ الفقيه الانجليزي Hinsley في بحث موضوع أصل الدولة في كتابه المشهور (السيادة) Sovereignty وصف الدولة بأنها ضرب من خيال الفلاسفة Fiction of the Philosophers، وذلك كمقدمة لمناورة فقهية لعرض بعض النظريات التي تناولت هذا الموضوع[1].

ولقد تبنى المفكرون العديد من المذاهب وتنوعت ثقافتهم واختلفت ميولهم، لذا كان من الطبيعي أن تتعدد المذاهب في تفسير أصل الدولة ويمكن رد هذه المذاهب على تنوعها إلى أصول عامة دينية وفلسفية واجتماعية وتاريخية.

فتوجد مثلا:

- مذاهب ثيوقراطية Doctrines Theocratiques ترد نشأة الدولة وتنسب مصدر السلطة فيها إلى الله ونذكر منها نظرية الحق الإلهي المباشر أو نظرية التفويض الإلهي، ونظرية العناية الالهية، وهى قد تم شرحها بالمبحث السابق.
- مذاهب ديمقراطية Doctrines Démocratiques وهذه ترجع نشأة الدولة ومصدر السلطة فيها إلى الإرادة العامة للأمة، ونذكر منها نظرية العقد الاجتماعي.
- مذاهب اجتماعية Sociales Doctrines تفسر نشأة الدولة بفكرة القوة أو بفكرة تطور الأسرة.

(1) Hinsley, F.: Sovereignty, Second Edition, Cambridge University Press, 1986, p.3.

- مذاهب تاريخية Historiques Doctrines تفسر نشأة الدولة بمجموعة من العوامل تتلاقى وتتفاعل على مر الزمان ومن ثمرة هذا التفاعل تتكون الدولة[1].

وسنعرض بإيجاز أهم هذه المذاهب والنظريات كل في مطلب مستقل كما يلى:

◈ المطلب الأول : نظرية القوة.

◈ المطلب الثاني : نظرية تطور الأسرة.

◈ المطلب الثالث: نظرية التطور التاريخي.

المطلب الأول

نظرية القوة

إن النظريات التي تفسر الدولة بأنها ظاهرة قوة ترتكز جميعا على فكرة أساسية؛ وهي أن السلطة السياسية تعبر قبل كل شيء عن ظاهرة قوة وإكراه، وتكون دائما في حوزة من يستطيع فرض سيطرته على الآخرين، وإن جوهر الدولة يكمن في الإكراه الذي يظهر بأشكال مختلفة، وقد شدد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية[2] على هذه الفكرة؛ أي على سلطة القهر والإلزام التي تقوم داخل المجتمعات، والتي تتطلب وجود إجبار الناس على طاعتها، ففي المجتمعات الليبرالية تتميز الدولة مبدئيا بسلطة قادرة على فرض النظام بوجود

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 85.

(2) تُعنى الأنثروبولوجيا السياسية بدراسة بُنية النظم السياسية – عبر النظر إليها كجزء من أسس بُنية المجتمعات – وتتبع تطورها ومختلف الأشكال التي اتخذتها، عبر التاريخ، وفي المجتمعات البشرية المختلفة، يراجع في ذلك:

- Lewellen, Ted (1983). Political Anthropology: An Introduction. Boston, MA: Bergin and Garvey.p 2 – 4.
- Fortes, Meyer (1940). African Political Systems. London: Keegan Paul International.p4.

إكراه منظم ومحدد وموجه من أجل الحفاظ على المصلحة العامة كما يراها مؤيدو الفلسفة الليبرالية، في حين يمكن حماية المواطن من سوء استعمال السلطة أو التصرف باستعمال وسائل الإكراه بواسطة نصوص تشريعية تجيز له مقاومة القهر كما نصت المادة 35 من دستور فرنسا[1].

الفرع الأول

مضمون نظرية القوة

ولئن كانت السلطة تفترض وتتضمن استعمال القوة، إلا أنها ليست قوة غاشمة مطلقة، بل أنَّه يفترض بها أن تكون قوة منظمة ومقيدة بتحقيق الأهداف التي تسعى إليها الجماعة، ومن هنا جاء تعريف الفقيه الفرنسي جورج بيردو Georges Bureau للسلطة بقوله: "السلطة هي قوة في خدمة فكرة، وهي نابعة عن الوعي الاجتماعي، ومخصصة لقيادة الجماعة في البحث عن الخير المشترك، وقادرة عند الاقتضاء على إجبار الأفراد على التزام الموقف الذي تأمر به"[2].

فالدولة هي صنع قانون الأقوى والحياة الإنسانية الأولى كان يحكمها نظام الأسرة بكل ما ينطوي عليه من سيطرة قانون الحرب والقتل بين الأسر المختلفة، ويحدث أن ينتصر رب الأسرة على غيره من الأسر المجاورة فيضمها إليه فتكون السيادة للمنتصر الذي يفرض العمل على المنهزم، وهكذا تنشأ أول عناصر التضامن الاجتماعي في مثل هذه الجماعة البدائية فتنشأ المدينة السياسية وهي البداية التاريخية لنظام الدولة[3].

(1) عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، ط1، بيروت، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، 1989، ص281 – 288.

(2) Burdeau Georges: Trait de science politique, Tome1. Le pouvoir politique, Zémeédition L.C.D.J. Paris, 1966, p406.
"Le pouvoir est une force Au service D'une Idée, c'est un force Née De La conscience sociale, destinée Acconduire Le groupe, dans la recherche Du bien commun et capable, le cas échéant, D'imposer aux membres l'attitude Qu'elle commande"

(3) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 60.

فإذا كان داروين[1] قد نادى في نظريته عن النشوء والانتقاء بأن البقاء للأصلح فإن أنصار هذه النظرية ينادون بأن البقاء للأقوى. فأصل الدولة وفقا لهذه النظرية يرجع إلى قوة شخص - أو فريق في الجماعة - وتغلبه على الباقين، مما أدى إلى خضوع الأمة بأسرها لهذا الشخص القوى[2].

فالدولة إذن تبعا لهذه النظرية لا تقوم على تطور طبيعي أو وجود طبقة اختارتها السماء لعملية الحكم ولكن تقوم على عنصر القوة حين عملت الأسرة القوية على إخضاع جيرانها من الأسر الضعيفة.

ويذهب أنصار هذه النظرية ونذكر منهم أوبنهيمر والكاتب الفرنسي جان يودان إلى أن الدولة نشأت عن طريق القوة والعنف فالدولة كانت في مراحلها الأولى عبارة عن نظام اجتماعي معين فرضه شخص أو فريق على بقية أفراد الجماعة مستخدمين القوة والإرادة للوصول إلى هذه الغاية[3].

وتبدأ هذه النظرية من التاريخ القديم حتى دوجي في التاريخ الحديث ورغم اختلاف روادها في التفاصيل والجزئيات، إلا أن النظرية تتميز بوحدتها كما تشهد على صحتها بعض النماذج التاريخية[4].

---

(1) اكتسب داروين شهرته كمؤسس لنظرية التطور والتي تنص على أن كل الكائنات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة، وقام باقتراح نظرية تتضمن أن هذه الأنماط المتفرعة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها بالانتقاء (الانتخاب) الطبيعي، وكذلك الصراع من أجل البقاء له نفس تأثير الاختيار الصناعي المساهم في التكاثر الانتقائي للكائنات الحية، ومن خلال ملاحظاته للأحياء قام داروين بدراسة التحول في الكائنات الحية عن طريق الطفرات وطوّر نظريته الشهيرة في الانتخاب الطبيعي عام 1838 م، ومع إداركه لردة الفعل التي يمكن أن تحدثها هذه النظرية، لم يصرح داروين بنظريته في البداية إلا إلى أصدقائه المقربين في حين تابع أبحاثه ليحضّر نفسه للإجابة على الاعتراضات التي كان يتوقعها على نظريته، وفي عام 1858 م بلغ داروين أن هنالك رجلا آخر، وهو ألفريد رسل ووليس، يعمل على نظرية مشابهة لنظريته مما أجبر داروين على نشر نتائج بحثه، يراجع في ذلك:

- Coyne, Jerry A. (2009). Why Evolution is True. Viking. ,p8 – 11.

(2) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 61.

(3) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 101.

(4) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 60 – 61.

وهذه النظرية تنطوي على جانب من الصحة ولها أساس من التاريخ القديم والحديث فكثيرا ما أيدت الحوادث التاريخية صدق النظرية ولا شك أن للقوة والحروب أثر كبير في نشأة الدول وتكوينها، ولكن إذا كانت النظرية تنطوي على جانب من الصحة إلا أنها لا تمثل كل الحقيقة فقد تفسر هذه النظرية ظهور بعض الدول إلا أنها لا تفسر ظهور جميع الدول إذ إنه في ذات الوقت الذي يدلنا التاريخ فيه على بعض الأمثلة التي قامت فيها بعض الدول على أساس القوة - كما حدث بالنسبة لدولة إسرائيل حيث أنشا أنصار الدعوة الصهيونية[1] دولتهم على أرض فلسطين عام 1948 بالقوة، يدلنا التاريخ أيضا على أمثلة أخرى أن أكثر الدول لم يكن لعنصر القوة دور في نشأتها[2].

ويبدو أن أهمية نظرية القوة في الفكر السياسي لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة قدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة على أساس قانون الأقوى.

فقد استخدمت هذه النظرية استخدامات مختلفة بواسطة المفكرين لكى تخدم أغراضهم الخاصة.

ففي العصور الوسطى استخدمها آباء الكنيسة لتبرير سيادة السلطة الدينية على السلطة السياسية فقد ذهبوا إلى أن الدولة هي نتاج للقوة على حين أن

(1) هي حركة سياسية يهودية، ظهرت في وسط وشرق أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر ودعت اليهود للهجرة إلى أرض فلسطين بدعوى أنها أرض الآباء والأجداد، ورفض اندماج اليهود في المجتمعات الأخرى للتحرر من معاداة السامية والاضطهاد الذي وقع عليهم في الشتات، وبعد فترة طالب قادة الحركة بإنشاء دولة منشودة في فلسطين والتي كانت ضمن أراضي الدولة العثمانية، وقد ارتبطت الحركة الصهيونية الحديثة بشخصية اليهودي النمساوي هرتزل الذي يعد الداعية الأول للفكر الصهيوني الحديث والذي تقوم على آرائه الحركة الصهيونية في العالم وبعد تأسيس دولة إسرائيل أخذت الصهيونية على عاتقها توفير الدعم المالي والمعنوي لإسرائيل، وقد عقد أول مؤتمر صهيوني في بازل بسويسرا ليتم تطبيق الصهيونية بشكل عملي على فلسطين المحتلة فعملت على تسهيل الهجرة اليهودية ودعم المشاريع الاقتصادية اليهودية، يراجع في ذلك: عباس محمود العقاد: الصهيونية العالمية، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

(2) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 101 - 102.

الكنيسة هي نظام مقدس من صنع الله، وهذا بالتالي ما يبرر تفوقها وعلو شأنها كذلك اكتشف الماركسيون أصل الدولة في سيطرة طبقة على أخرى وأن الدولة هي أداة الاستغلال الطبقي[1].

واستعملها أنصار المدرسة الاشتراكية لإثبات أن التنظيم الصناعي والمالي كان نتيجة لسوء استعمال القوة وأن الدولة قامت نتيجة استغلال الأقوياء للضعفاء لتمكن جزءا صغيرا في المجتمع من أن يسرق الجزء الآخر، واستخدمتها المدرسة الفردية لإثبات أن المجتمع من طبيعته أن الأقوياء فيه يسودون على الضعفاء فواجب على الحكومة أن تمتنع عن التدخل في الشئون الاقتصادية للأفراد وأن المنافسة يجب أن تترك حرة لكى يزيد الإنتاج الاقتصادي[2].

الفرع الثاني

تقدير نظرية القوة

إذا كانت النظرية تصلح لتفسير نشأة الدولة وإن كان قد أيدها كثير من العلماء، فإنها لا تزال عاجزة عن أن تفسر نشأة كل الدول وذلك للأسباب الآتية:

أولا: تعتمد هذه النظرية على ظروف خارجية لازمت نشأة بعض الدول ولكنها لا تعتمد في التفسير على طبيعة الدولة (أي المنظمة) بذاتها[3].

ثانيا: إذا كان الانتصار في بعض الأحوال مصاحبا لنشأة الدولة إلا أنه ليس هو الذي يكونها ويخلقها، فهناك انتصارات لم تحقق دولا.

ثالثا: لا شك في أن الجماعة التي تستند إلى القوة تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معا، فهي جماعة غير مشروعة قانونا تقوم على الغصب والعدوان إذ تجمع الأفرد رغما عن إرادتهم جميعا أو رغما عن إرادة الأكثرية منهم، ومن ثم تكون سلطتها غير ملزمة وقوانينها باطلة لا يعمل بها.

---

(1) د. محمد علي محمد و د. علي عبد المعطى محمد: السياسية بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 318 – 319.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 180.

(3) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 62.

وهي جماعة غير جديرة بالاحترام لأنها تنكر على الأفراد الحرية وحق الاختيار وبالتالي تهدر القيم والمعنويات[1].

رابعا: أن هذه النظرية من حيث كونها نزوعا للأخذ بالقوة سوف تؤدي إلى نوع من الفردية في الحكم، وتلك مقومات الديكتاتورية التي ترفضها أغلبية الدول الديمقراطية الآن.

كما أن السلطة حينما تلجأ إلى القوة لتفرض وجودها على أفراد الجماعة، فإنها تبرهن على أنها تترنح من أساسها وأنها في سبيلها إلى السقوط والانهيار[2].

فيندر في العصر الحديث أن تكون القوة وحدها المنشئة للدولة، كما يستحيل أن تنشئ القوة وحدها قوة عظمى وبصورة مستديمة. فالجماعة التي تستند إلى القوة تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معا؛ لأنها تقوم على الغصب والعدوان رغما عن إرادة الأفراد أو أكثريتهم، كما أن الدولة التي تستند إلى القوة وحدها يكون وجودها وبقاؤها هي كدولة لن يتحقق لها الاستقرار، فطالما أن القوة هي التي تنشئ الدولة فإن معنى ذلك أنه إذا استطاعت قوة جديدة التغلب على الحكام الذين أقاموا دولتهم بالقوة واستمروا في استخدامها، فإن الدولة القائمة تنتهي لتحل محلها دولة جديدة تخضع لسيطرة القوة الجديدة التي تغلبت[3].

ومن هنا يرى الباحث أن أنصار نظرية القوة قد جانبهم الصواب في اعتقادهم بأن نظرية القوة هي النظرية التي يتم التعويل عليها في نشأة الدول لأن القوة وحدها لا تكفي لنشأة الدول، وإن كانت عنصرا مهما في الحفاظ على على استقرار الدولة، ولكنه يستخدم في غالب الأمر ضد المخالفين والمخربين وليس ضد الشعب بأكمله، ويكون الاستخدام تحت مظلة القوانين وما يكفله الدستور.

(1) د. ثروت بدوى: النظم السياسية مرجع سابق، ص 107، نقلاً عن:

- Le Fur.la Souveraineté et le droit. Revue du droit Public (1908) P.389 et s.

(2) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 107، نقلاً عن:

- Maurice Duverger, Droit, Constitutionnel et Institutions Politiques, et Thémis(Paris:1959). P.23.

(3) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 136 – 137.

المطلب الثاني

نظرية تطور الأسرة

تذهب هذه النظرية إلى ما يذهب إليه علم الاجتماع حين يعتبر الأسرة الوحدة الرئيسية الأولى في بناء المجتمع، وتجعلها النواة الأولى أيضا في نشأة الدولة وتنمو الأسرة لتصبح عائلة، وحين تألفت عدة عائلات تكونت العشيرة وحين اجتمعت عدة عشائر تكونت القبيلة، وحين استقرت هذه القبيلة في أرض تكونت القرية التي نمت فأصبحت مدينة.

الفرع الأول

مضمون نظرية تطور الأسرة

كانت هذه هي الصورة البدائية المصغرة للدولة الحديثة بمعنى أن هناك مجموعة من الناس تجمع بين روابط المصالح المادية والاشتراك في التقاليد والعادات، وبمضي الوقت تتوحد لغتهم وتتآلف مشاعرهم ويتأصل استقرارهم في هذه البقعة من الأرض، ومن ثم تنشأ الأمة من هذه التجمعات التي لا يمكن أن توجد بدون سلطة سياسية عليا تقوم بمهام الحكم وهكذا تنشأ الدولة[1].

ويذهب بعض الاجتماعيين في تلخيص هذه الأدوار إلى أنها بدأت بسلطان الأب، فلما كبرت الأسرة انتقلت السلطات إلى رئيس القبيلة، ثم إلى رئيس أكبر قبيلة. ولما كبرت القبيلة انقسمت إلى عشائر لكل منها رئيس، ولكن ظلت الرئاسة العليا لشيخ القبيلة الكبرى، ثم كبرت العشائر فأصبح مجموعها يكون أمة، وأصبح شيخ القبيلة ملكا أو رئيسا بصورة عامة[2].

وما يؤيد هذه الفكرة ما بين الجماعة السياسية والأسرة من تشابه في بعض الأمور فالتضامن الجماعي والروح القومية اللذان يجمعان بين أفراد الدولة يمكن

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 44.
(2) د. السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 17.

تشبيههما بالروح العائلية التي تربط بين أفراد الأسرة الواحدة، كما أن سلطة الأب على أفراد أسرته تلوح وكأنها النواة الطبيعية لسلطة الحاكم في الدولة.

على أن أصحاب هذه النظرية لم يغفلوا - إلى جانب الأدوار المتقدمة _ العوامل المختلفة التي كان لها اثر كبير في تكوين الدولة كالدين والقوة المادية والمعنوية والعوامل الجغرافية والاقتصادية وهم يرون أن الدولة هي نتيجة لهذه التطورات مجتمعة[1].

و يعد أرسطو من القائلين بهذه النظرية إذ يحدد مدخله إلى نظرية الدولة في قضية منطقية يقرر فيها أنه إذا كان من الطبيعي أن تنمو البذرة لتكون نباتا متميزا في النهاية، فإنه من الطبيعي كذلك أن ينمو الإنسان، ليجد ذاته الأرقى في الدولة، فالإنسان وهو مدنى بطبعه يبقى ناقصا أبتر ما لم يتصل بالآخرين من أمثاله بمعنى أن كماله ووجوده الأمثل لا يتحقق إلا بالجماعة وفيها، والإنسان واذ يجد أيضا طبيعته البشرية في ذاته وفي جماعته البدائية والبيولوجية في شكل الأسرة لا يحقق طبيعته هذه في صورتها الأعلى والأرقى إلا في الدولة بفعل قوانين النمو والارتقاء[2].

فالطبيعة _ في رأى أرسطو _ خلقت الذكر والأنثى وخلقت في الذكر ميلا غريزياً للاجتماع بالأنثى من أجل التناسل وحفظ النوع كذلك ميزت الطبيعة بين الأفراد فوهبت الذكاء للأحرار وحرمته على العبيد الذين لا يخدمون الصالح العام إلا بأيديهم وقدراتهم الجسدية وباجتماع الذكور والاناث تتكون الأسرة باعتبارها النموذج البدائي للمجتمع البشرى والأساس التاريخي البعيد لنظام المدن السياسية وباتساع الأسرة واجتماعها تتكون العشائر وباتساع العشائر واجتماعها تتكون القبائل وباتساع القبائل واجتماعها تتكون القرى وباتساع القرى تتكون المدن السياسية[3].

(1) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 90.

(2) د. طعيمه الجرف: المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية، 1980، ص 193 – 194.

(3) د. ثروت بدوى: النظم السياسية مرجع سابق، ص 94، نقلاً عن:

- Chevallier, les Grands Ouvres Politiques, Revue belge de Philologie et d'Histoire Année, 1951, P.42.

ومنذ عهد أرسطو وجدت هذه النظرية عددا من المؤيدين لها عبر العصور يرجعون نشأة الدولة إلى نشأة سلطة الأب على الأسرة.

فقد كانت الدولة عند بودان مجرد اتحاد عدة عائلات يخضع أفرادها لسلطة حاكم ذي سيادة[1].

وقد لاحظ دوجي أن سلطة رب العائلة لدى أغلب الشعوب الآرية والسامية كانت هي النواة الأولى لسلطة الحاكم في الدولة، ففي روما وفي كثير من المدن اليونانية القديمة كانت السلطة في أيدي أرباب العائلات حيث لم تكن المدينة إلا عبارة عن اجتماع عدة عائلات، وعليه كان مجلس الشيوخ في روما وهو يتكون أساسا من رؤساء القبائل هو الذي يحوز السلطة العليا حتى في عهود النظام الملكي وكذلك كان رب الأسرة هو الرئيس الديني للأسرة وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفته كحاكم أعلى لهذه الجماعة الصغيرة (الأسرة)[2].

وتتشابه السلطة التي يمارسها رب العائلة على أعضائها بالسلطة التي يمارسها الحاكم على المحكومين، وانطلاقا من هذا التشابه ذهب أنصار هذه النظرية إلى أن الجماعة البدائية الأولى في أقدم عصور التاريخ كانت هي العائلة التي يسيطر عليها رب العائلة، ثم اجتمعت بضعة عائلات فتكونت العشيرة ومارس السلطة فيها رب العشيرة، ثم أدى اجتماع عدة عشائر إلى تكوين قبيلة كانت السلطة فيها لشيخ القبيلة، وحينما استقرت القبيلة على بقعة من الأرض تكونت القرية، كما أدى اجتماع بضعة قرى إلى تكوين المدينة ومن هذه المدن نشأت الدول، وعلى أساسها قامت السلطة في الدولة[3].

وجدير بالذكر أن أصحاب هذه النظرية وهم يدعون إلى هذا التفسير في نشأة الدولة إنما يستخدمون النظرية العضوية في هذا التفسير، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة

(1) د. طعيمه الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 43.

(2) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 46، نقلاً عن:

- Maine , Ancient Law ,London: Jhan Yolron,1956, p. 406.

(3) د. محمد محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، 1997، ص 108.

كائنا عضويا تخضع للقوانين التي يخضع لها الكائن العضوي من حيث التطور من البسيط إلى المركب، ومن النقصان إلى الكمال، ثم إلى الشيخوخة والهرم، وأخيرا إلى الموت والفناء[1].

ويعود أصحاب هذه النظرية للتدليل على صدق نظريتهم إلى ما ينادى به علماء الاجتماع من أنه كلما كانت العائلة قوية سليمة كان المجتمع قويا سليما، ومن ثم كانت الدولة كذلك، ولا يمكن لأى دولة أن تقوم لها قائمة راسخة صامدة والوحدة الأولى فيها مفككة غير متماسكة[2].

الفرع الثاني

تقدير نظرية تطور الأسرة

من الملاحظ أن هذه النظرية تفترض أمرين يمكن انتقادهما إلى جانب الانتقادات الأخرى التي يمكن أن توجه إليها.

أولا: أن الخلية الأولى في الجماعة هي الأسرة الخاضعة لسلطة ربها.

ثانيا: أن هذه الأسرة تطورت بالتدريج فأصبحت قبيلة فمدينة فدولة كما تطور مركز رب الأسرة بدوره إلى شيخ قبيلة وفي النهاية إلى ملك.

إن هذه النظرية حينما ترجع سلطة الملوك والحكومات إلى أصل شرعي هو سلطة الأب على أسرته في القدم، تنسى ما أكده بعض علماء الاجتماع من أن سلطة الأم كانت أسبق تاريخياً من سلطة الأب، وهذا مفهوم إذ إنه ما كان ليتصور وجود السلطة الأبوية المدعى بها في عصر الهمجية الجنسية الأولى التي لم يكن فيها الولد ليعرف أباه، وإنما كان يعرف أمه. ففي هذا الوقت كانت السلطة للأم المعروفة دون الأب المجهول، وكانت هي التي تأمر وتنهى وكانت هي القابضة على زمام الأمر في الجماعة. ولقد استشهد أنصار هذا القول بما هو مشاهد من بقاء هذا النظام إلى اليوم، من بعض القبائل البدائية كقبائل الهوفاس بجزيرة مدغشقر[3].

---

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 47.
(2) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 30.
(3) د. ثروت بدوى: النظم السياسية مرجع سابق، ص 105.

كذلك فإنه من الخطأ تشبيه السلطة السياسية في الدولة بالسلطة الأبوية في الأسرة، فهذه الأخيرة شخصية ترتبط بأشخاص رب الأسرة وأفرادها، أما السلطة السياسية فهي مجردة ودائمة، أي أن السلطة الأبوية تزول بوفاة رب الأسرة أو ببلوغ الأطفال من الرجولة والاستقلال بأنفسهم، أما السلطة السياسية فهي دائمة رغم تعاقب الأشخاص الذين يمارسونها، كما أن رب الأسرة لا يستطيع أن يتخلى عن سلطته، بينما للحاكم أن يتنازل عن الحكم وقتما يشاء[1].

ومن الخطا القول إن كل الدول قد تطورت من أسرة إلى قبيلة فمدينة سياسية فدولة، إذ على العكس من ذلك توجد دول خرجت في تطورها على هذه القاعدة، فإن صح أن المدن اليونانية القديمة مثلا قد نشأت على هذا النحو بسبب ظروفها الجغرافية الخاصة وطبيعة أرضها، فإن دولا أخرى مثل مصر الفرعونية ودولة الفرس لم تسر على هذا الدرج نفسه.

فنجد مصر مثلا وقد أصبحت دولة دون أن تمر على نظام المدينة السياسية التي ظهرت في بلاد الإغريق، فإن مخاطر الفيضان في هذا الوادي قد استلزمت تكاتف الجهود منذ القدم على طول مجرى النيل فأدى ذلك إلى تجمع الناس على مساحات أوسع مما كانت عليه الحال في بلاد الإغريق، خصوصا وأن طبيعة البلاد المصرية وسهول اتصال أجزائها بعضها البعض، قد ساعد على هذا التجمع في دائرة أوسع ولذلك وجدت دولة مصرية في الوجه القبلي وأخرى في الوجه البحري دون أن تعثر على أثر لمثل هذه المدن السياسية الإغريقية فكان الانتقال في مصر مباشرة من القبيلة إلى الدولة دون مرور بنظام المدينة السياسية وفي عهد مينا ضم الوجهين البحري والقبلي وتكونت منهما الدولة المصرية الفرعونية[2].

كذلك إذا نظرنا إلى الدول التي ولدت حديثا وجدنا أنها لم تولد نتيجة تطور أسرة واحدة بل نتيجة تفاعل عوامل مختلفة، فدولة الولايات المتحدة الأمريكية

(1) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 32.

(2) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 49. نقلًا عن:

- Villeneuve, Marcel de Bigne de: Traité Générale de L'État, Op. Cit. p.40.

مثلا قامت نتيجة ظروف سياسية واقتصادية مختلفة ولم تكن وليدة تطور أسرة معينة[1].

إن أهداف الدولة أوسع كثيرا من هدف العائلة، فالعائلة تفقد أساس وجودها وتستنفد وظيفتها الرئيسية عند نضوج الأطفال وبلوغهم السن الذي يسمح لهم بالعيش مستقلين عن آبائهم، أما الجماعة السياسية فلها أهداف أبعد من ذلك بكثير، ولا تستنفد أغراضها بمجرد إشباع حاجات جيل معين، بل تبقى قائمة رغم تغير الأشخاص الذين يعبرون حياتهم الدائمة[2].

ومن ناحية أخرى إن لم تكن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، وإن كان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة في التعاون قبل تكوين الأسرة فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأسرة – بعد نشأتها – أول خلية منظمة في الجماعة وأنها تمثل إحدى حلقات تطور الحياة الإنسانية والاجتماعية وإن اختلفت سلطة الأب على العائلة عن السلطة السياسية في الدولة[3].

ومن ناحية ثالثة فإنه إذا كانت سلطة الأم أسبق من سلطة الأب قبل تنظيم الأسرة واختصاص الرجل بزوجة له، فإن سلطة الأب قد وجدت منذ أن وجدت الأسرة، ونظمت واختص الرجل بامرأة تعيش في كنفه ومع أولاده.

المطلب الثالث

نظرية التطور التاريخي

تقوم هذه النظرية على فكرة أن الدولة نشأت نتيجة عوامل متعددة ساعدت بعد تطور على مدى العصور في خلق ترابط اجتماعي بين كل مجموعة من أفراد الجماعات البشرية، وأن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية ساهمت في هذا الترابط وتنمية الإحساس بالانتماء والولاء للجماعة،

(1) د. ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 105.
(2) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 45.
(3) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 47.

وتولد لديهم الرغبة في توفير حياة مشتركة، ولا ينكر أصحاب هذا الفكر أن التفاعل بين هـذه العوامـل يختلف من مجتمع إلى آخر، وأن هناك نسباً مختلفـة متباينـة مـن هـذه العوامـل مـما أدى لاخـتلاف مراحل التطور من دولة إلى أخرى؛ ولهذا لا غرابة أن نواجه بأشكال مختلفة من الدول وأنظمة الحكم.

الفرع الأول

مضمون نظرية التطور التاريخي

يبرز البعض أهمية بعض العوامل التي ساهمت في نشـأة الدولـة بصـفة خاصـة كالـدين، حيـث يعتقد القائلون بالأهمية القصوى للدين أن ممارسة الشعائر الدينية الجماعية كان لها الـدور البـارز في إيجاد روابط الانتماء بين العائلات والقبائل، فضلا عن ذلك فإن الدين كان مصدر القواعـد التـي تـنظم سلوك الأفراد وتحدد العلاقات والتفاعل بينهم، كما كان من الضروري أن تظهر العلاقات من لـه الحـق في تنفيذ العقوبات الدنيوية عند مخالفـة القواعـد الدينيـة، وأن ذلـك سـاعد عـلى الوصـل إلى مرحلـة الدولة[1].

ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن رابطة الدم والعلاقات الأسرية ساهمت أيضا مسـاهمة فعالـة في نشأة الدولة ونموها، وقد تطـور التنظـيم الإنسـاني مـن العائلـة إلى العشـيرة، فالقبيلـة والقريـة ثـم المدينة، وصولاً للدولة.

وأهم ما يميز التطور التاريخي للدولة هو مرورها بأربع مراحل كالآتي:-

- المراحل الرئيسية في تطور الدولة التاريخي:

1- المجتمعات البدائية:

وفيها تطورت الدولة البدائية من اجـتماع الأسر ذات الأصـل الواحـد إلى مجتمـع العشـيرة التـي تلاحمت مع عشائر أخرى وكونت القبيلة، وبذلك تم اكتساب القوة والتمتع بفوائـد الحيـاة التعاونيـة تحت قيادة سلطة موحدة.

---

(1) د. محمد ماهر الصواف: مبادئ العلوم السياسية، الجزء الأول، مدينة الثقافة والعلوم، 6 أكتوبر، 2013، ص 87.

وقد سجلت لنا دراسات تاريخ الفعاليات والنشاطات الاقتصادية مختلف أطوار التشكيلات والنظم الاجتماعية والاقتصادية للإنسانية، والمحددة بأسلوب الإنتاج الاجتماعي في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي، بحيث تختلف الكيفية التي يتم بها الإنتاج والتبادل والتوزيع من دولة إلى أخرى، فإذا كانت الغاية النهائية للنشاط الإنساني الاقتصادي هي إشباع حاجات الإنسان عن طريق إنتاج السلع اللازمة لهذا الإشباع، فإن تنظيم الإنتاج وتوجيه أو توزيعه يختلف باختلاف المكان والزمان حسب النظام الاقتصادي الذي يتبناه كل مجتمع[1].

2- الدول والإمبراطوريات القديمة:

من أمثلة ذلك ظاهرة دولة المدينة في اليونان وهي دولة قد نشأت من تجمع عدة قبائل وأهم ما ميز حضارة هذه المدينة الثقافة المشتركة التي كانت تجمع بين اليونانيين، إضافة إلى أن النظام الطبقي السائد في تلك المدن اليونانية قد اتخذ أساسا للنظام السياسي في تلك المدن، ثم تأتي الإمبراطورية الرومانية لتتشكل من تجمع مدن صغيرة مستقلة عن بعضها مثل المدن الإغريقية. وهكذا نشأت الإمبراطورية الرومانية، وتوسعت في الشرق والغرب معتمدة على القوة والقانون.

3- دول القرون الوسطى:

بعد اندثار الإمبراطورية الرومانية تلاشت وضعفت الدولة في أوروبا وساد الإقطاع، والإقطاعية هي تجمع اقتصادي وسياسي تتداخل فيه الملكية الخاصة مع الملكية العامة، حيث إن الكينونة الإقطاعية الأصغر كانت تتبع لوحدة إقطاعية أكبر، وهكذا مهدت هذه التشكيلة الهرمية لظهور الملكيات التي وصفت بضعف سيطرة ملاكها على المناطق التابعة لها. فالدولة الملكية في العصور الوسطى قسمت إلى مقاطعات، إقطاعيات تحكم بواسطة النبلاء الذين أقسموا ولاءهم للملك ولكنهم احتفظوا بالاستقلال في حكم إقطاعياتهم.

أما عن سلطة الكنيسة، فقد امتد نفوذ الكنيسة من روما إلى داخل الإقطاعيات المختلفة، وبذلك حافظت الكنيسة على وحدتها وقوتها ووسعت مجال

(1) مختار عبد الحكيم طلبة: مقدمة في المشكلة الاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2007، ص 23.

سيطرتها بعد أن تحدت ملوك أوروبا وسرعان ما ضعف نفوذ الكنيسة بسبب الحركات الأصلاحية الدينية التي نادى بها" مارتن لوثر"[1]، وبسبب نمو المشاعر القومية التي بدأت تظهر في ذلك الوقت.

4- الدولة القومية الحديثة:

الدولة القومية من حيث الشكل هي الدول السائدة حاليا في العالم وتعود بوجودها تاريخياً إلى القرن الرابع عشر، بعد أن تمكن ملوك أسبانيا وفرنسا من إخضاع الكنيسة وأسياد الإقطاع إلى سيطرتهم. وبظهور الدولة القومية ظهرت فكرة المواطنة بمعناها الحديث.

علما أنه تم ترسيخ وجود الدولة القومية وسيادتها الوطنية في اوروبا بعد معاهدة "وستفاليا 1648"[2] التي اعترفت بحدود الدول القومية وأقرت الاحترام المتبادل لسيادة هذه الدول على أراضيها ومواطنيها.

---

(1) هو راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران، نشر في عام 1517 رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من "العقاب الزمني للخطيئة"؛ رفض التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر عام 1520 وطلب الإمبراطورية الرومانية المقدسة ممثلة بالإمبراطور شارل الخامس مما أدى به للنفي والحرم الكنسي وإدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسياً وخارجة عن القوانين المرعية في الإمبراطورية، يراجع في ذلك:

- Plass, Ewald M. "Monasticism," in What Luther Says: An Anthology. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959, p2 – 4.

(2) تعتبر أول اتفاقية دبلوماسية في العالم وهو اسم عام يطلق على معاهدتي السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي أسنابروك (Osnabrück) ومونستر (Münster) في وستفاليا وتم التوقيع عليهما في 15 مايو 1648 و24 أكتوبر 1648 وكتبتا باللغة الفرنسية، وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الثلاثين عاماً في الإمبراطورية الرومانية المقدسة (معظم الأراضي في ألمانيا اليوم) وحرب الثمانين عاماً بين أسبانيا ومملكة الأراضي المنخفضة المتحدة، ووقعها مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة فرديناند الثالث (هابسبورغ)، ممالك فرنسا، أسبانيا والسويد، وجمهورية هولندا والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة، يراجع في ذلك: =

وهكذا نشأت الدولة القومية في أوربا واعتمدت في وجودها على نظام ملكي مطلق، وجيش وطني ونظام ضريبي موحد، وسيتم شرح كافة تلك المراحل بالتفصيل داخل الرسالة كل على حدة.

ونجد هنا أن أنصار هذه النظرية يعتقدون أن النظريات السابقة قد أسرفت على نفسها حينما حاولت كل واحدة منها أن ترد نشأة الدولة إلى عامل واحد، هذا من جانب هذا فضلا عن النزعة إلى التعميم التي حدت بأصحاب هذه النظريات إلى الوصول إلى نتائج غير مرضية وهذا من جانب آخر.

لذلك اتجه الفقه الحديث إلى القول إن الدولة نشأت نتيجة تطورات استغرقت زمناً طويلاً، وقد تولى علماء الاجتماع بيان هذا التطور ومراحله فاتخذوا من الأسرة نقطة البداية لهذا التطور ثم شاركت عوامل أخرى متعددة في تكوين الدولة، ومن أهم هذه العوامل الدين وعنصر القوة المادية والمعنوية، وكذلك الأمور الاقتصادية كل هذه العوامل مجتمعة تعاونت وتضافرت في إنشاء الدولة، وساعد على ذلك أيضا ميل الفرد الغريزي إلى العيش في جماعة يتم بين أفرادها تبادل المنافع والخدمات، بحيث تستطيع الدفاع عن نفسها ضد الأخطار التي تهددها[1] .

ويؤكد عدد من علماء الاجتماع من أمثال باجوت وسبنسر أن الدولة شأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجى من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجاً وتكاملاً، وقد حدد - باجوت - في مؤلفه الفيزياء والسياسة ثلاث مراحل لتطور المجتمع المرحلة؛ الأولى هي مرحلة الاعتماد على التقاليد وهي لا تعرف وجودا للحكومة، والمرحلة الثانية هي مرحلة الصراع بين الجماعة وهي بداية ظهور الحكومة، ثم المرحلة الثالثة والأخيرة التي تتميز بالمناقشة والتوفيق وترتبط بنضج الحكومة[2].

= شئون عربية: هل يمكن تطبيق "معاهدة وستفاليا" في الشرق الأوسط بقلم أحمد أبو الغيط الأمين العام، مجلة دورية تصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 169 ربيع 2017، الملف السياسي، ص 4.

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 105.

(2) د. محمد علي محمد و د. علي عبد المعطى محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 319.

ويبدو أن القائلين بهذه النظرية قد رأوا أن هناك عوامل أخرى قد عملت على إيجاد الوحدة والتنظيم في الجماعات المبكرة التي أدت إلى ظهور الدولة ومن هذه العوامل:

1 - القرابة:

يذهب كثير من علماء الاجتماع والسياسة إلى اشتراط عامل القرابة أساسا لبداية المجتمع الصغير الذي تتطور وصولا إلى الدولة.

يقول ماكيفر: إن القرابة هي التي أوجدت المجتمع، والمجتمع بدوره هو الذي أوجد الدولة[1].

فقد كان لعلاقة الدم تأثيراً كبيراً في تطور الدولة وأهمية في حياة الفرد والعائلة أول رباط من روابط هذه العلاقة ومن تعدد العائلات تنتشر العشائر والقبائل[2]، ومن ثم فإن القرابة هي نتاج لهذه الروابط.

ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التي تعد أساس الحياة السياسية[3].

2 - الدين:

لا شك أن الدين كان له تأثير كبير في المجتمعات الأولى إذ كان يسيطر على أفكار الناس ومعتقداتهم.

وأهم كتاب تناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل في العصر الحاضر هو فريزر[4] الذي قرر أن الديانة كانت من أهم العوامل التي عملت على تكوين

---

(1) د. محمد علي محمد، د.علي عبد المعطى محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 321.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 160.

(3) د. محمد علي محمد و د. علي عبد المعطى محمد: نفس المرجع، ص 322.

(4) هو سير چيمس چورج فريزر عالم أنثروبولوجيا اسكوتلندي كبير، ألف كتابه المشهور والضخم "الغصن الذهبي" (The Golden Bough) وهو عبارة عن دراسة في السحر والدين (1890)، وضح فيه أن كثيرا من الأساطير الدينية والشعائر الدينية أصلها منذ أيام=

العائلات وربطها ببعض، قبل أن يظهر الهدف مـن تكوينهـا، وكانـت أوامـر الـدين ونواهيـه هـي روح القانون عند الرجل البدائى[1]، والحق أنه لم يكن يوجد عند البدائيين تفرقة بين الدين والسياسة[2].

3 - الوعي السياسي:

لقد كان للوعي السياسي إلى جانب صلة الأم والدين أثر كبير في تكوين الدولة، وهو في رأي كثير من الكتاب يعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على نمو الدولة. فالوعي السياسي يعني تحقيق أهداف هامة لا تتم إلا عن طريق التنظيم السياسي للأفراد تحت ظل الدولة، وهذه الأهداف لم تكن واضحة وضوحاً تاماً في بدء تكوين الجماعات السياسية[3].

4 - الأنظمة الاقتصادية:

النظام الاقتصادي هو مجموعة من القواعد والأنظمة الاقتصادية والقانونية والاجتماعية التي تحكم في مجملها العملية الاقتصادية في دولة أو أمة أو اتحاد من الدول خلال زمن معين.

ولا شك أن الأنشطة الاقتصادية عملت على إيجاد أشكال مختلفة للملكية، وحققت الاستقرار في الإقامة والحياة الاجتماعية فقد أسهمت بالتأكيد في نشأة الدولة.

= ظهور الزراعة في عصر ما قبل التاريخ، وأن التطور العقلي البشري مر بثلاث مراحل: السحر البدائي، والدين، والعلم، ولمزيد من المعلومات عن ذلك:

- الغصن الذهبى: للسير جميس فريزر، ترجمة د.محمد زياد كبة، مراجعة د. سعد الباعى، تلخيص روبرت ك.ج.تمبل، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث 2011.

(1) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 161.

(2) د. محمد علي محمد و د.علي عبد المعطى محمد: السياسية بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 323.

(3) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: نفس المرجع، ص 161.

5 - القوة:

لقد أكد عدد من كبار الدارسين دور القوة في بناء الدولة، فقد نظر ماركس إلى الدولة على أنها من نتائج السيطرة الاقتصادية للطبقة التي تستخدمها كوسيلة لاستغلال الجماهير، وعموما فإن دور الحروب والصراعات لا يمكن إنكاره في بناء الدولة والدفاع عنها، بل وفي تحقيق الاستقرار والسلام أحيانا، كما أوضح الباحث في نظرية القوة السابقة.

الفرع الثاني

تقدير نظرية التطور التاريخي

مع أن هذه النظرية تعتبر من أكثر النظريات اعتمادا في الفقه الحديث إلا أنها لم تنج من النقد وذلك على النحو الآتي:

أولا: انتقدها بيردو لأنها لم تبين لنا الأساس الذي يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام، اللهم إلا أساس القوة، الأمر الذي يتنافى مع مشروعية السلطة في الدولة[1].

ثانيا: أن هذه النظرية وإن كانت تأخذ بالفكرة التطورية في نشأة الدولة إلا أنها تجعل العامل الأساسي في هذا التطور هو أسلوب الإنتاج، وتغفل إلى حد كبير العوامل الأخرى التي تنطوى عليها النظريات التي سبقت الإشارة إليها - بل أنها تعتبر معظم هذه العوامل نتاج العامل الاقتصادي نفسه - وبذلك يركز أنصارها على جانب واحد من التطور الاجتماعي التاريخي[2].

إلا أن هذه الانتقادات يمكن أن ترد على أصحابها، فالقوة ليست حتما القوة المادية للحاكم بل كل ما يتميز به الحاكم من قوة الشخصية أو قوة التأثير أو الحكمة السياسية أو النفوذ الديني أو الأدبي.

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 108، نقلاً عن:
- Georges Burdeau, Traité de Science Politique (Paris,1949),p.27.

(2) د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 63.

ومما لا شك فيه أن القائلين بهذه النظرية لم يركزوا على جانب واحد بل يأخذون كل نظريات الدولة في الحسبان، فهي عندهم ثمرة من ثمرات التطور الطبيعي، وهي كذلك تطور للمدينة التي تطورت من القرية التي اجتمع فيها عدة عشائر التي هي بدورها نمو طبيعي للعائلة ثم إن عنصر القوة - إن كانت قوة مادية - لابد من استخدامه في بعض الأحيان لمقاومة الانحراف في المجتمع والوقوف في وجه العوالم الهدامة التي تضر بالشعوب، ولا يمكن لهذه النظرية أن تعمل عامل اللين حيث هو أحد العوامل الحاسمة خصوصا لدى الشعوب البدائية التي تهرع إلى القوة الخفية طلبا للأمن والطمأنينة.

ويبدو أن الغاية من إرجاع أصل الدولة إلى هذه النشأة هي بيان مشروعية السلطة فيها، أي أنه طالما أن الدولة قد تطورت هذا التطور الطبيعى تكون السلطة فيها سلطة شرعية.

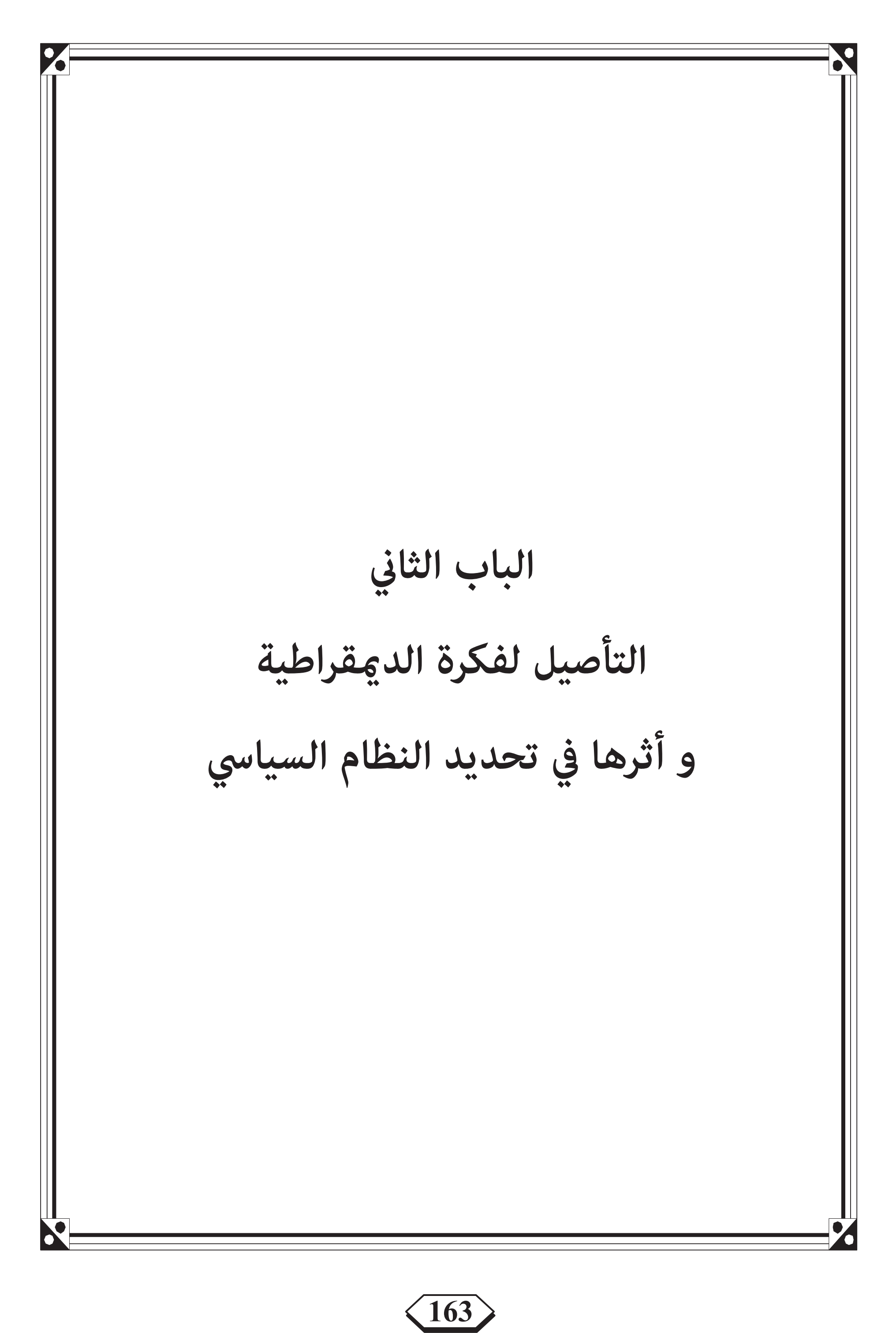
ومما يذكر بالفضل لأصحاب هذه النظرية أنهم لا يوحدون بين الدول طالما أن ظروف كل دولة في بدايتها تختلف عن ظروف الدولة الأخرى؛ لذلك فإن الدول لا تتشابه في طبيعتها إلا بالقدر الذي كانت عليه عوامل النشأة من تشابه.

هذا وقد لجأت النظريات السابقة إلى التعميم ووضع أسس عامة تفسر نشأة جميع الدول، وهذا الاتجاه في البحث غير سليم لأن كل دولة تخضع في نشأتها لظروف خاصة بها، بحيث لا يمكن اتخاذ تطور معين لنشأة دولة معينة وتطبقه على غيرها من الدول لاختلاف أوضاع كل منهم، وهذا الاتجاه في البحث هو الذي أدى إلى خطأ معظم النظريات السابقة[1].

وبهذا تكون هذه النظرية أقرب النظريات جميعا إلى منطق الأمور وأقربها كذلك إلى التصديق كأساس لنشأة الدولة.

---

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 107، ويراجع أيضاً: د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، هامش ص101، ويشير فيه إلى مؤلف د. عبد الحميد متولى: الوسيط فى القانون الدستوري، منشأة المعارف، 1956، ص 46، والذي يرى فيه أستاذنا الجليل أن مدار البحث يجب أن يكون أصل نشأة دولة معينة على وجه التخصيص، ولا على وجه التعميم وقد اختار مصر كمثال لبحث أساس نشأة الدولة.



الباب الثاني

التأصيل لفكرة الديمقراطية

و أثرها في تحديد النظام السياسي

الباب الثاني

التأصيل لفكرة الديمقراطية

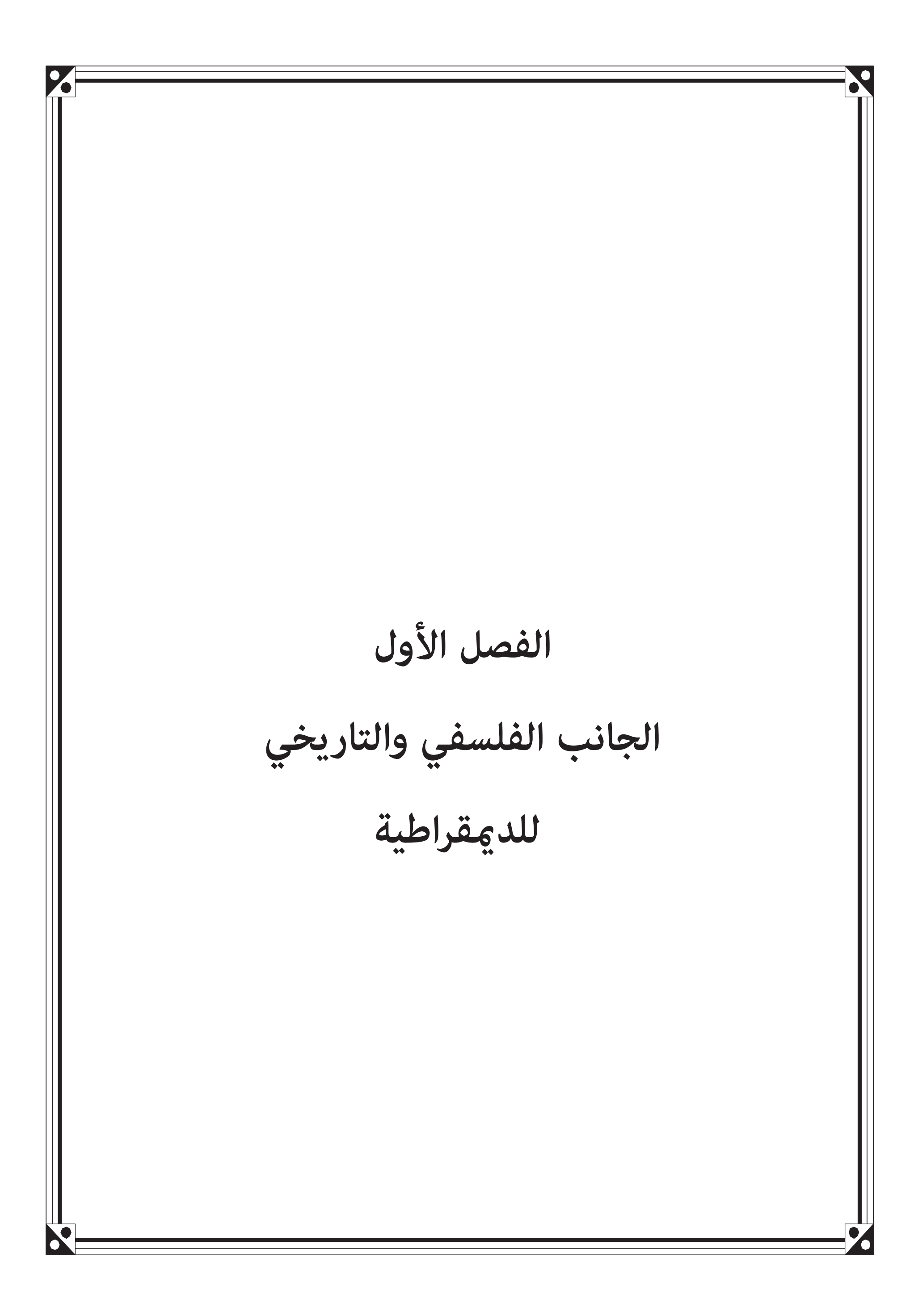
تقسيم:

سوف أبدأ حديثي بالقول إننا حين نتعامل مع مفهوم الديمقراطية فإننا نتعامل مع أحد أكثر المفاهيم مرونة، فهو كمفهوم واضح لا لبس فيه من حيث دلالته أي من حيث الشكل، إلا أنه يطرح إشكاليات متعددة عندما يتعلق الموضوع في طبيعة كل بلد على حدة، أي من حيث البنية السياسية والثقافية والمعرفية والاجتماعية لكل مجتمع على حدة.

وسنتناول في هذا الباب التأصيل لفكرة الديمقراطية وذلك على النحو التالي:

- الفصل الأول : الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية .
- الفصل الثاني: أسس ومقومات الديمقراطية وأثرها في تحديد النظام السياسى.





الفصل الأول

الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية

الفصل الأول

الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية

تمهيد:

يشكل مفهوم الديمقراطية وممارسة هذا المفهوم على أرض الواقع، عامل جـذب وانتبـاه وحـرص ونضال للأفراد والشعوب على مر العصور، ففي بداية الأمـر سـوف نتحـدث عـن الديمقراطيـة كهـدف تسعى تلك الشعوب في الوصول إليه[1] لما يتضمنه من مبادئ حرية وعدالة ومساواة، بعدما عانت تلك الشعوب من تجربة الأنواع المتعددة من أنواع أنظمة الحكم مثل الحكم الفردي وحكم الأقليـة وأخـيرا حكم الشعب لنفسه.



(1) D. Lochak: les droit de l’homme, trad., La Découverte, paris, 2005,p.95.

المبحث الأول

الديمقراطية كمعنى ومضمون

فالديمقراطية كمعنى وإن اختلف الفقهاء حول تعريف معنى شامل ومحدد لها، تعني حرية الفرد في الاستقلال باختيار تصرفاته وإدارة شئونه، وذلك على المستوى الفردي، وقدرة الجماعة على تحديد شئونهم بأنفسهم على المستوى الاجتماعي[1].

حيث انتقلت الفكرة من أثينا في مهدها إلى العالم الحديث إلا أن الفكر الغربي هو الذي ساهم مساهمة فاعلة في نشر هذا المفهوم وتوسيع قاعدته، وقد أدى اتساع ذلك المفهوم واختلاطه بغيره من الأفكار، الأمر الذي هدد بضياع الفكرة الأصلية وجوهرها.

ففلاسفة الإغريق هم أول من استنبطوا فكرة الديمقراطية، فقد ذكرها أفلاطون حيث قال إن مصدر السيادة هو الإرادة المتميزة للمدينة أي "الشعب"، كما أن أرسطو قسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع ملكية وأرستقراطية وجمهورية، وكان يقصد بالحكومة الجمهورية الحكومة التي يتولى زمام الأمور فيها جمهور الشعب أو عدد كبير من أبناء الأمة[2].

فدراسة الديمقراطية تتطلب دراسة عدة مفاهيم لها، فالديمقراطية في العصور القديمة، التي تعتبر أساس الديمقراطية الحديثة، كانت تعني السيادة الكاملة للشعب، ولقد كانت الديمقراطية القديمة ديمقراطية مباشرة ولكن لم يكن

---

(1) د. أحمد على ديهوم: التأصيل التاريخى والفلسفى لفكرة الديمقراطية، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2011، ص 350، نقلاً عن:

- Vedel: Manuel Elémentaire de Dr. Constitutionnel réédition par Guy Carcassonne et Olivier, Duhamel, dalloz, 2002.p.241.

(2) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 173، ويراجع أيضا: د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 457 وما بعدها، وأيضا: د.إبراهيم محمد علي و د. جمال عثمان: النظم السياسية وأسس التنظيم السياسي، دون ناشر، 1996، ص 336.

كل أفراد الشعب يساهمون في الحياة السياسية، وإنما كان العبيد لا يعتبرون مواطنين لهم حق التصويت في المسائل العامة كما أن الديمقراطية القديمة لم تكن ديمقراطية ليبرالية[1].

وقد امتد تطبيق الديمقراطية ليشمل المجتمع الرومانى إلى أن سيطر القياصرة على الحكم وأصبح الحكم فردياً مطلقاً[2].

وبالرغم من تطبيق هذا المبدأ في العصور القديمة إلا أن تطبيقها في العصور الوسطى قد شهد تراجعاً، حيث جاء تطبيقها نتيجة صراع شديد بين السلطة المدنية متمثلة في الملوك من جهة والسلطة الدينية متمثلة في الكنيسة من جهة أخرى، فقد سادت النظم الدكتاتورية وظهرت النظريات الدينية التي تؤيد السلطة المطلقة أو الديكتاتورية للحاكم. فقد أدى الظلم الفادح الواقع على الأفراد إلى انتفاضهم للتخلص من ذلك الظلم، فبدأ الصراع بين الشعوب من جهة والملوك من جهة أخرى[3].

وقد نجحت الثورة الفرنسية في إخراج المذهب الديمقراطي إلى النور، حيث جعلوه الأساس لحكم الشعب. وتأكيداً لذلك جاء إعلان الحقوق الصادر 1789 متضمناً المبدأ الديمقراطي ومقرراً أن السيادة للشعب، وليس لأى فرد أو هيئة أن تتولى سلطة ليس مصدرها الشعب، وقد اعتبر المشرع الفرنسى هذا الإعلان جزءا من الدستور وأضفى عليه ذات القيمة القانونية[4].

حيث نص بدستور 1791 على أن السيادة ملك للأمة ولا تقبل التجزئة، ولا التنازل عنها، ولا التملك بالتقادم.

---

(1) د. سعاد الشرقاوى: النظم السياسية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 127.

(2) د. إبراهيم محمد علي و د. جمال عثمان: النظم السياسية وأسس التنظيم السياسي، مرجع سابق، ص337 وما بعدها.

(3) د. إبراهيم محمد علي و د. جمال عثمان: نفس المرجع، ص 338 وما بعدها.

(4) د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، بدون سنة نشر، ص263.

وقد استقت دساتير الدول الأخرى المبدأ الديمقراطي بمضمونه السابق من الدساتير الفرنسية وإعلانات حقوق الإنسان الصادرة عنها، وأصبح المبدأ قاعدة قانونية مقررة في جميع دساتير الدول الديمقراطية الحديثة[1].

وقد سبق ذلك الدستور الأمريكى عام 1787 والذي أقر حقوق وحريات المواطنين وحمايتها من أي اعتداء عليها من قبل أي هيئة أو سلطة، وقد انتهجت أغلبية الدساتير ذات النهج مؤكدة على حماية الحقوق وحريات المواطنين.

وتضمن إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، الذي أقره موتمر فلادلفيا في 4 يوليو سنة 1776 النص على تأكيد هذه الأيديولوجية، فقرر أنه "من الحقائق الثابتة أن كل الناس قد خلقوا متساوين، لهم منذ ميلادهم حقوق لا تسلب، مثل الحق في الحياة، والحق في أن يكونوا أحرارا، والحق في التطلع إلى السيادة، ولم توجد الحكومات إلا لضمان ممارسة هذه الحقوق"[2].

ولقد رتب الاعلان النتيجة المنطقية على ذلك، فقرر أنه إذا لم تحترم الحكومات الغرض الذي قامت من أجله، وهو حماية الحقوق الطبيعية للإنسان، كان للشعب الحق في أن يخرج عليها ويأتي بحكومة تحقق له السلام والرفاهية[3].

وقد أكد ذلك فقه القانون الدستوري الذي أشار إلى أن وضوح معالم الديمقراطية يرجع إلى مجهود الكتاب والمفكرين، وذلك في حربه ضد الملكية المطلقة بغية الحد منها وإلغائها من جهة، ومن جهة أخرى بغية هدم النظريات الدينية التي تتمثل في حكم الملوك، وقد انتهى ذلك السعى بنجاح رجال الثورة الفرنسية بالنص عليه[4].

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 128.

(2) د. رمزى الشاعر: الايدلوجيات وأثرها فى الأنظمة السياسة المعاصرة، طبعة منقحة 2005، دار النهضة العربية، ص 42، ويراجع فى نصوص اعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية:

- Duverger (M.) Constitutions et documents politiques, Paris 1968, P, 291 et suiv.

(3) Burdeau (G.) Traité de science politique ،t. 3, 1950, P. 495.

(4) د. إبراهيم عبد العزيز شيحا و د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية والقانون الدستوري، الفتح للطباعة والنشر، 2001، ص 146.

ففي العصور الحديثة نجد أن الدول الغربية لديها مفهوم عن الديمقراطية يختلف عن مفهوم الدول الشرقية، وإذا كانت الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب للشعب كما عرفها إبراهام لينكولن[1]، في حين أنه لا يوجد أحد ينكر بلاغة وصف إبراهام لينكولن التي أعطت معنى شاملاً للديمقراطية، إلا أن المشكلة تكمن في أن مفهوم الشعب المجرد في تعريف الزعيم الأمريكى يعود بنا لفكرة الديمقراطية كمرادف حصرى لاستبداد يقع خارج العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الواقعية، لذا فإنه يكفي لتوفرها أن يساهم أكبر عدد من أفراد الشعب في ممارسة السلطة، والديمقراطية تقوم على ركيزتين هما الحرية والمساواة، ولكن عندما تغلب الحرية على مفهوم الديمقراطية الليبرالية[2] فإن المساواة لها الأولوية في مفهوم الديمقراطية الماركسية، وإزاء عدم استجابة المفهومين لمتطلبات الشعوب كان الواجب الاجتهاد للعثور على طريق خاص لكل مجتمع لتحقيق الديمقراطية.

ويقول "نوديا"[3] إنه في محاولة لإيجاد حل لهذه المعضلة، قام – تشالز كروثامر – منذ عشر سنوات بصياغة تعبير (الواقعية الديمقراطية)، فالغرب لا يمكنه أن

(1) د. داود الباز: النظم السياسية الدولة والحكومة فى ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، 2006، ص 196.

(2) أن اصطلاح "الليبرالية" قد انتشر بعد أن تكون حزب سياسي فى أسبانيا فى سنة 1810، أطلق علية الحزب "الليبرالى"، وقد شاع أستخدامة بعد ذلك فى اوربا بواسطة انصار الفكر البرلمانى ودعاة حرية الفكر وحرية التجارة والملكية الخاصة، فوصفوا الدولة التى يقوم يقوم بتنظيمها السياسي على هذه المبادئ بالدولة الليبرالية، يراجع فى هذا المعنى:

- Lacreix (J), Démocratie et Libéralisme, la nouvelle critique, Mai 1966, P.51.
- Duverger (M.) institutions politiques et droit constitutionnel, paris 1970, P 74 et suiv.

(3) «التأثير الخارجى وعملية التحول الديمقراطى» انتقام الجغرافيا السياسية Geopolitics، المؤلف: غيا نوديا، مدير الكلية الدولية لدراسات القوقاز بجامعة ولاية إليا فى تبليسى بجورجيا، ورئيس معهد القوقاز للسلام والديمقراطية والتنمية، جورجيا.المصدر:

- Journal of Democracy, Volume25, Number 4, October 2014, Johns Hopkins, University Press, pp. 139 – 150.

يهاجم كل الأنظمة المستبدة في كل مكان في وقت واحد، لكن عليه أن يتعامل معها بشكل انتقائى بناء على مصالحه.

ومن وجهة نظر أوتوقراطية (أو الأنظمة المستبدة)، ليس هناك وجود لشيء مثل نشر الديمقراطية المثالي القائم على القيم، وإنما كل ذلك في نظرهم مجرد نفاق، وأن الغرب يمارس لعبة القوى القديمة، لكنه يطلق عليها هذه المرة اسم (جهود نشر الديمقراطية).

لكن نوديا يطرح سؤالا مهما، وهو: لماذا تصبح بعض الدول ديمقراطية، بينما تفشل أخرى في ذلك؟ ويرى أنه حتى الآن، لم تنجح الدراسات المتعلقة بالتحول الديمقراطي في طرح نظرية ذات مصداقية للإجابة على هذا السؤال، إذ لا تزال وجهة النظر الخاصة بمدرسة الحداثة منذ نحو نصف قرن من الزمن هي الأكثر اتساقا من الناحية المنطقية.

وتقول هذه النظرية إن مستوى مرتفعاً من التنمية العامة بالتزامن مع وجود حرية اقتصادية سوف يقدم للمجتمع طبقة وسطى متعلمة ومتحضرة، والتي ستطلب في النهاية من خلال عقليتها وعاداتها وجود مؤسسية للتعددية الديمقراطية.

ويبدو أن الحقيقة الواضحة التي تفيد أن الدول الرأسمالية الغنية هي الأكثر احتمالا في أن تكون ديمقراطيات مستقرة مقارنة بالدول الفقيرة أو التي تسيطر فيها السلطة الحاكمة على الاقتصاد، تعزز ذلك الرأي.

فقد احتدم الصراع طوال القرن العشرين، بين أنصار كل من التيار الليبرالى، والتيار الماركسي، وذلك من أجل أن يثبت أنصار كل تيار، كفاءة النظرية التي يناصرها، ويقدمها على أساس أنها هي النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، الذي يمكن في إطاره تحقيق السعادة لبني البشر، وتخليصهم من التعاسات التي يتعرضون لها في حياتهم، ولم يكن مفهوم الديمقراطية بعيداً عن هذا الصراع، بين أنصار كل من التيارين، لذلك سوف يعرض الباحث لرؤية كل تيار للديمقراطية وذلك فيما يلي:

أولاً: الديمقراطية والاتجاه الليبرالى:

لا توجد أية محاولة تفسيرية لأي مفهوم سياسي في علم السياسة العام أو علم الاجتماع السياسي، تخلو من الإشارة إلى الليبرالية Liberalism[1]، وذلك لأنها هي الأيديولوجية السائدة في مجتمعات المركز الرأسمالى، إضافة إلى أنها تعد في معظم دول العالم الأيديولوجية المثلى لأى نظام[2].

وفي إطار هذا التيار، طرح أنصار الديمقراطية الليبرالية[3] Libera Democracy والتي تعد الأساس الفلسفي للديمقراطيات الغربية، وهي تزاوج بين فلسفتين مختلفتين، نشأتا تاريخياً في ظروف متباينة، ولكل منها جوهرها الخاص بها،

(1) Lacreix (J): Démocratie et libéralisme, op. cit,, P. 51.

- Duverger (M); institutions politiques et droit constitutionnel, Paris 1980, P. 71 et suiv.

ويراجع أيضاً: د. إسكندر جرجس غطاس: الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الاشتراكية، مرجع سابق، ص25 وما بعده، وأيضا: د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة للدولة، القاهرة، 1985، ص 48 وما بعدها، وأيضا: د. مصطفى كمال وصفي الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية، بحث بمجلة مجلس الدولة، السنة 27، 1980، ص 16 وما بعدها.

وإذا كانت الليبرالية قد اكتمل نضجها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنها ليست بالحدث الجديد، فقد أشار إليها ابن خلدون في مقدمته المعروفة – التي سنشير إليها لاحقا – عندما حذر من تدخل الدولة في المجال الاقتصادي، فذكر في هذه المقدمة " إن الدولة إذا اضافت جبايتها، وقصر الحاصل عن الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى المزيد من المال والجباية، لاتحاول فرض مزيد من الضرائب على الرعية.

- انظر في ذلك: مقدمة ابن خلدون: الجزء الثاني الفصل 40، لجنة البيان العربي، القاهرة 1958، ص 671 – 674.
- ويراجع في اعتبار ابن خلدون أول القائمين بالمذهب الفردي:

د. عثمان خليل و د. سليمان الطماوي: القانون الدستوري، القاهرة سنة 1951 ص43، ويراجع أيضا: د. مصطفى كامل: شرح القانون الدستوري، القاهرة سنة 1952، ص37، وأيضا: د. كامل ليلة: النظم السياسية، بيروت سنة 1969، هامش 1 ص289.

(2) Andrew Heywood, Politics, Macmillan press, London, 1997, p. 42.

(3) هناك عدد من الباحثين يرفضون ربط الديمقراطية بأي اتجاه نظري، وعلى رأس هذا التيار=

ونتيجة لذلك فإن عملية التزاوج هذه كان لها مشاكلها وتناقضاتها، وهاتان الفلسفتان هما الديمقراطية والليبرالية[1].

والليبرالية باعتبارها مصطلحاً أساسياً في الفكر السياسي، تضمن أكثر من معنى واحد ولكن هذه المعاني جميعاً لا تبتعد بأية حال عن الاشتقاق الأصلي للمصطلح من الكلمة اللاتينية Liber أي التحرر، فهي عموماً تعبر عن وجهة نظر أولئك الذين يبحثون عن درجة أكبر من التحرر[2].

ولقد ظهرت جذور الفكر الليبرالي من خلال كتابات الفلاسفة والمفكرين، خاصة منذ القرن السابع عشر في إنجلترا وفرنسا، كما أنها وجدت أهم تطبيقاتها في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر، ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن العصر الذهبي للفكر الليبرالي في التطبيق خلال القرن التاسع عشر، قد اصطحب بازدهار الثورة الصناعية ونموها في إنجلترا أو ما عرف باسم النظام الرأسمالي.

وتعبر الليبرالية عن ذلك المذهب الذي يضع الفرد في مكانة مطلقة أعلى من الجماعة، ويعطي الأولوية للمصالح الشخصية على المصالح الاجتماعية، الأمر الذي يتجلى في إيمانه المطلق بالحريات الفردية: حرية العمل، وحرية التملك، وحرية التعاقد، وحرية التجارة، وحرية الاعتقاد والتفكير، وحرية التعبير، وهي الحريات التي لو توافرت لأمكن للفرد أن يعظم من حجم منفعته الشخصية، ولهذا كثيراً ما يستخدم مصطلح المذهب الفردي Individualism كبديل لمصطلح الليبرالية.

= يأتي " ماكيفر " الذي يقول " من جوهر الديمقراطية ألا تكون مقيدة بأي مذهب أو برنامج، ويجب تحرير الديمقراطية من الارتباط مع أي مذهب أو أيديولوجية " انظر في ذلك: أدوارد م. بيرنز: أفكار في صراع النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار لبنان، بيروت، 1988، ص 28.

(1) على الدين هلال: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بدون ناشر، ص 38.

(2) د. محمد على محمد: أصول علم الاجتماع السياسي، الجزء الأول، الأسس النظرية والمنهجية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص 151.

ويعتقد أنصار المذهب الليبرالي، أن مصلحة المجتمع ما هي إلا مجرد تجميع حسابي للمصالح الفردية، ومن هنا فإذا استطاع كل فرد أن يحقق مصالحه الشخصية، فإن مصلحة المجتمع تكون قد تحققت أيضاً وكأن الفرد حينما يسعى إلى تحقيق مصلحته الذاتية، فإنه يحقق دون أن يدري مصلحة الجماعة، ومن خلال هذا التوافق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فقد وقفت الليبرالية منذ فجر ظهورها - بشكل عام - ضد تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي، وطالبت بأن تكون الحكومة مجرد حارس للحريات الفردية لردع أي اعتداء عليها.

والربط بين الديمقراطية والليبرالية، هو في المقام الأول ربط أيديولوجى، حيث إن الليبرالية قد تخلقت أولاً ثم تم دمقرطتها بعد توسيع الحقوق والحريات التي دافعت عنها[1] ومنذ ذلك الحين جاء الربط بين الديمقراطية والليبرالية، كنظام سياسي نهض على أساسه نظم الحكم في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، ثم انتشر في أرجاء العالم الأخرى، خاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتى وانهياره، وأصبحت الديمقراطية الليبرالية جزءاً من الثقافة المرتبطة بالتحولات السياسية التي يشهدها عالمنا المعاصر[2].

وتتمثل المصادر الأساسية للديمقراطية الليبرالية في كل من:

(أ) التيار الاقتصادي الليبرالي.

(ب) التيار السياسي الليبرالي.

(ج) الفلسفة النفعية Utilitarianism[3].

ويقوم التيار الاقتصادي الليبرالى على فكرة جوهرية هي الحرية الاقتصادية، بمعنى عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، أو أن يكون هذا التدخل محصوراً

(1) ثناء فؤاد عبد الله: الديمقراطية بين المفهوم والممارسة، مجلة الديمقراطية، العدد الخامس، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، شتاء 2002، ص 195.

(2) علي الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيه 1998، ص 109.

(3) د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 161.

في أضيق الحدود، ويظهر تأثير أصحاب المذهب الطبيعي واضحاً في أفكار هذا التيار، والـذي تلخصـت فلسفته – المذهب الطبيعي – في شعار "دعه يعمل دعه يمر"[(1)].

ويرى سميث أن الحريـة الطبيعيـة والعدالـة الكاملـة هـي التـي تـفسر التصرفـات الإنسـانية في الميـادين الاقتصـادية، وأن المنافسـة والبحـث عـن المنفعـة الشخصـية يمكـن أن تؤديـا إلى خلـق نظـام اجتماعي متناسق، حيث تكون فوائد النمو الاقتصـادي قـد عمّـت سـائر المجتمـع عـن طريـق ارتفـاع الأجور، وانخفاض الأرباح وبالتالي الأسعار.

ويحدد سميث أسباب النمو الاقتصادي بثلاثة عناصر:

1 – توسع السوق.

2 – زيادة الإنتاجية الناجمة عن تقسيم العمل.

3-تراكم رأس المال.

ويدافع عن حرية التجارة والمنفعة على الصعيدين الداخلي والخـارجي: "يجـب أن نـدع السـوق حرة حتى تكتشف مستوياتها الطبيعية للأثمان، والأجور، والأرباح، والإنتـاج، لأن كـل تـدخل في سـيرها إنما يتم على حساب ثروة الشعب الحقيقية"[(2)].

أما التيار السياسي الليبرالي فيرجع بصفة خاصة إلى أفكار "جون لوك " John Locke – الذي أشار الباحـث إليـه – والـذي يقـول عنـه " مـارك جولـدى " Mark Goldi أنـه منظـر الليبراليـة السياسـية Political Liberalism الأول، من خلال عرضـه وحديثـه عـن قـوانين الطبيعـة، وهـي قـوانين مطلقـة تتضمن في الأساس حقـوق الأفـراد الطبيعيـة، إضـافة إلى أفكـاره المهمـة التـي تعـبر عـن عمـق إيمانـه

(1) كان هذا شعار أطلقه الفيلسوف والباحث الاقتصادي الإسكتلندي آدم سميث، شعار فحواه بشكل عـام تقلـيص تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية إلى أضيق ما يمكن بهدف الدفع بعجلة التنمية نحـو الإيجـاب، ومنـه تحريـر التعاملات والعلاقات الاقتصادية على أوسع نطـاق ممكـن فتصـبح بـذلك الأسـواق حـرة تلقائيـة تحكـم نفسـها بنفسها ويراجع فى ذلك: إكرام بدر الدين، مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطـور الـديمقراطي في مصر، تحريـر على الدين هلال، نهضة الشرق، القاهرة، 1986، ص 190.

(2) روبرت هيلدونر: "قادة الفكر الاقتصادي" ترجمة د. راشد البراوي، منشورات مكتبة النهضة المصرية، ص 77.

الصادق بالحرية، والحقوق الإنسانية وكرامة بني البشر، ويربط " لوك " بين مشروعية احترام الدولة والخضوع لها، وبين مدى محافظتها على الحقوق الطبيعية للأفراد[1].

أما المدرسة النفعية والتي أسسها " بنتام" Bentham (1748 – 1832)[2] قد كانت أيضاً أحد المصادر المهمة التي أثرت على الفكر الديمقراطي الليبرالي، وقد أرست هذه المدرسة القانون والدولة والحرية على أساس نفعي، بمعنى أن أساس الحياة يسودها "سيدان" هما الألم واللذة، فهما وحدهما اللذان يحددان ما يتعين الإقدام عليه من أفعال، وما ينبغى التقاعس عن اقترافه، وقد نادى " بنتام " بترك كل فرد حراً في تقرير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة ودون خشية ضرر يلحق بالجماعة نتيجة هذا المسلك، نظراً لوجود انسجام تلقائي يؤدي إلى تحقيق حياة اجتماعية أكثر سعادة، وقد كانت هذه المدرسة النفعية هي المصدر المهم الذي استمدت منه الديمقراطية الليبرالية أفكارها عن الحرية بشقيها السياسي والاجتماعي[3].

هذا وقد تعرضت الديمقراطية الليبرالية لانتقادات مهمة على المستويين النظري والعملي، فافتراض أن المجتمع الليبرالي القادر على تعظيم منافع الأفراد، أصبح محل شك، باعتبار أن هذا التعظيم يتوقف على نمط توزيع الموارد في المجتمع، الذي

---

(1) Mark Goldi, Locke, Political Essays, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 81 – 82.

(2) جيريمي بنتام Geremy Bentham هو رجل قانون ومفكر ليبرالي وفيلسوف إنجليزى، ولد في لندن وتوفي فيها، أتيح له أن يطلع على الأحوال غير الإنسانية التي يعيش فيها المساجين الإنجليز، ووجه اهتمامه إلى مجال «إعادة التربية»، ونشر كتابه الأول «مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع» عام 1789، وكان صداه في فرنسا أكبر منه فى إنجلترا، فمنحته الجمعية الوطنية الفرنسية عام 1792 لقب «مواطن فرنسي» تكريماً له.
و ترك بنتام الليبرالي بماديته أثراً عميقاً في كثير من السياسيين في القرن التاسع عشر، وبوجه خاص في كارل ماركس الذي قال في «العائلة المقدسة» إن الشيوعية الإنجليزية إنما تأسست انطلاقاً من أفكار بنتام.

(3) إكرام بدر الدين: مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، مرجع سابق، ص 191.

يؤثر على تكافؤ الفرص بين الأفراد، وأن السوق توزع المنافع حسب القدرة الاقتصادية للفرد، وحجم ما يسيطر عليه من موارد، وليس وفقاً لعمله أو حاجته، دعم من ذلك التراجع التدريجي للمنافسة الحرة في السوق.

وبعبارة أخرى فإن المجتمع الليبرالي لم ينشئ من المعطيات المادية ما يسمح بضمان الحريات والحقوق الفردية التي قام لإقرارها، فكل حرية من الحريات تتضمن جانبين "جانب الحق" الذي ينص عليه القانون، "وجانب القدرة" التي توفرها الظروف الاجتماعية ونمط توزيع الموارد في المجتمع، فكم من حريات نصت عليها القوانين، ولكن القدرات اللازمة لممارستها ظلت رهينة لشريحة محدودة من المواطنين، ومن ثم برزت المفارقة بين الحريات التي تدافع عنها الديمقراطية الليبرالية، والقدرات التي يوفرها نمط توزيع الموارد في النظام الرأسمالي[1].

كما أصبح مفهوم حرية الاختيار محل شك، فتحدث "هربرت ماركيوز" Herbert Marcuse عن عملية تضييق العالم السياسي للإنسان، بما يتضمنه من تقييد لحدود الاختيار والحوار، وذلك من خلال أدوات الإعلام الحديثة، ودورها في التأثير على أذواق الناس واختياراتهم، ومن طبيعة القضايا المطروحة للحوار السياسي وانخفاض درجة المشاركة السياسية في المجتمع[2].

وفي القرن التاسع عشر، تحدث "موسكا" Mosca، و"باريتو" Pareto[3] عن

(1) على الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 113.

(2) هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse) فيلسوف ألماني، فرّ من البطش النازي وعاش في أمريكا بعد عام 1934. كان ماركيوز عضواً في مدرسة فرانكفورت (Frankfurt School) وقد تبنى فكرة التغيير الاجتماعي ودافع عنها دفاعاً كبيرا، ولهذا كان في الستينات رمزاً لليسار الجديد، وللعديد من الثوريين في ألمانيا وأوروبا، لقد شكل كتابه "الأيروس والحضارة" (Eros and Civilization)، الذي نشر في عام 1955، محاولة واضحة من قبله للدمج بين أفكار فرويد وماركس، يراجع فى ذلك: على الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 114.

(3) "باريتو" و"موسكا" و"ميشيلز"، ترتبط أسماؤهم باتجاه نظري في علم الاجتماع السياسي عرف باسم نظرية الصفوة Elite Theory، ولقد كان أصحاب هذه النظرية لا يعادون الاشتراكية فحسب ولكن الديمقراطية الليبرالية أيضاً كما تعبر عنها أي حركة تحاول=

التفاوت في الكفاءات والمهارات والقدرات البشرية، وهو ما يمثل الأساس الاجتماعي لعدم المساواة السياسية، ومن هنا وصف "باريتو" الديمقراطية بأنها عواء إذاعة الضعفاء، كذلك هناك ما أسماه "ميشيلز" R. Michels بالقانون الحديدى للأوليجاركية "iron law of oligarchy" بعد دراسته لعدد من الأحزاب في ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى، وصل إلى أن هناك اتجاها عاما في الأحزاب، وكل التنظيمات الكبيرة كالنقابات، إلى نمو جهازها الإداري الأمر الذي يحول دون قيام ديمقراطية حقيقية بداخلها[1].

ثانيا: الديمقراطية والاتجاه الماركسي:

بدأت الديمقراطية الماركسية في الظهور منذ الثوره البلشفية سنة 1917[2]، وهي تركز على التسلط والإجماع في كل ما يتعلق بنشاط وتحرك الحكومة، وفي نفس الوقت تستند إلى المساواة الواقعية في علاقات المواطنين، هذه الديمقراطية التي تنبأ بها روسو ثم طورها ماركس وتلاميذه، كانت مطبقة في عديد من الدول

= أن تمنح الجماهير دوراً مؤثراً في الحياة السياسية " لمزيد من التفاصيل حول نظرية الصفوة، وأفكار " باريتو "، يراجع فى ذلك: د. على ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، 1991، ص 443 – 465، ويراجع أيضا: د. إسماعيل على سعد: نظرية القوة، مبحث في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 141.

(1) ثناء فؤاد عبد الله: الديمقراطية بين المفهوم والممارسة،، مرجع سابق، ص 296، ويراجع أيضا: د. على ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص 437.

(2) الثورة البلشفية أو ثورة أكتوبر، كانت المرحلة الثانية من الثورة الروسية عام 1917 قادها البلاشفة تحت إمرة فلاديمير لينين وقائد الجيش الأحمر ليون تروتسكي وكامل الحزب البلشفي والجماهير العمالية بناءً على أفكار كارل ماركس وتطوير فلاديمير لينين لإقامة دولة اشتراكية وإسقاط الحكومة المؤقتة، وتعد الثورة البلشفية أول ثورة شيوعية في القرن العشرين الميلادي، حيث أسفرت الثورة عن قيام الاتحاد السوفيتي الذي أصبح لاحقاً إحدى القوى العظمى في العالم بجانب الولايات المتحدة.

– للمزيد من المعلومات عن ذلك يراجع: ايفانز فل – طارق علي: تروتسكي والماركسية , ترجمة: جمال الجزيري, منشورات المجلس الاعلى للثقافة, القاهرة, 2003.

منها الاتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية قبل تحولها إلى الليبرالية والصين، هذه الديمقراطية الماركسية توصف من البعض بالديمقراطية المستبدة أو التحكمية وتوصف من البعض الآخر بالديمقراطية الاجتماعية أو الشعبية(1).

وسنعرض فيما يلي لمفهوم الديمقراطية على ضوء الفكر الماركسي، وذلك من منطلق أن الديمقراطية ليست ابنة أو ثمرة للمجتمع أو أيديولوجيا بعينها، وإنما هي تاريخ متصل من تراكم الخبرات السياسية والاجتماعية والإنسانية، ولاشك في أن هذا التراكم يفضي دائماً إلى مزيد من الاتساع الشكلي، والعمق المضموني لمفهوم الديمقراطية، إضافة إلى أن أهمية أفكار "كارل ماركس" Karl Marx(1818 – 1883)(2) لا تكمن في أنه قدم طائفة من المفاهيم والأدوات التصورية

(1) د. سعاد الشرقاوى: النظم السياسية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 130.

(2) كارل هانريك ماركس، فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي واشتراكي ثوري (5 مايو 1818م – 14 مارس 1883م)، لعبت أفكاره دورًا هامًا في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. واعتبر ماركس أحد أعظم الاقتصاديين في التاريخ، نشر العديد من الكتب خلال حياته، أهمُها بيان الحزب الشيوعي (1848)، ورأس المال (1867)، ونظريات ماركس عن المجتمع، في الاقتصاد والسياسة – المعروفة باسم الماركسية – تفترض أن كل المجتمعات تتقدم خلال الصراع بين الطبقات الاجتماعية: صراع بين طبقة الملاك المتحكمين بالإنتاج وطبقة العمال الذين يعملون لإنتاج السلع، وقد عارض ماركس بشدة النمط الاقتصادي الاجتماعي السائد، أي الرأسمالية، التي أسماها دكتاتورية "البورجوازية"، التي كان يعتقد أنها مسيرة من قبل الطبقات الغنية لأجل مصلحتهم البحتة، وتوقع بأن الرأسمالية كسابقاتها من النظم الاقتصادية الاجتماعية ستولد من دون شك توترات داخلية تقودها إلى التدمير الذاتي واستبدالها بنظام جديد: الاشتراكية، وزعم أن المجتمع تحت النظام الاشتراكي سوف يحكم من قبل الطبقة العاملة في ما أسماه "دكتاتورية البروليتاريا"، أو "دولة العمال" أو "ديمقراطية العمال"، وكان يعتقد أن الاشتراكية بدورها سوف تستبدل بمجتمع بدون دولة وبدون طبقية وهو الشيوعية، بالإضافة إلى إيمانه بحتمية الاشتراكية والشيوعية، وقد نشط ماركس بالمحاربة لتطبيق الاشتراكية، زاعما أن على العلماء النظريين الاجتماعيين والجماهير المعدمة عليها تنفيذ عمل ثوري منظم للإطاحة بالرأسمالية والقيام بتغيير اقتصادي اجتماعي. لمزيد من المعلومات يراجع في ذلك: د. محمد على ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 23.

والتحليلات النظرية التي تنطوي على ثراء وعمق واضحين، ولكن لأن كتاباته استمرت تؤدي دوراً مهماً في الحياة السياسية لعدد كبير من أقطار هذا العالم[1].

ويتلخص محتوي الفكر الماركسي في النظريات الثلاث التالية[2]:

1 – نظرية المادية الجدلية.

2 – نظرية المادية التاريخية.

3 – نظرية الاقتصاد السياسي.

إن الموضوع الأساسي للمادية الجدلية Dialectical Materialism، هو القضية الفلسفية التي تدور حول علاقة الوعي بالوجود، وموقف الفلسفة الماركسية من هذه القضية هو أنها تسلم بأن المادة والوجود أساس الوعي أو الفكر، فالوجود هو الأولي، والوعي هو الثانوي، وهي تسلم بالأساس المادي للعالم وبإمكانية فهمه ومعرفته، كما أنها تدرس هذا العالم المادي بوصفه في حالة حركة وتطور مستمرين، على أساس جدلي أو ديالكتيكي[3]، وتكشف المادية الجدلية عن أكثر القوانين التي تحكم تطور العالم المادي عمومية، أي تلك القوانين التي تحكم مجالات الواقع كافةً، فكل الموضوعات الحية وغير الحية وكذلك ظواهر الحياة الاجتماعية والوعي تتطور على أساس قوانين الجدل الأساسية، وصراع الأضداد، وقانون التحول الكمي، وقانون النفي، كما تدرس المادية الجدلية أيضاً القوانين التي تحكم المعرفة بوصفها عملية والتي تعكس قوانين العالم الموضوعي[4].

---

(1) د. محمد على محمد: أصول علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص 193.

(2) د. إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، 1986، ص31.

" هناك عدد من الباحثين في علم الاجتماع، يشيرون إلى أن الماركسية تتكون من شقين متكاملين هما: المادية الجدلية، والمادية التاريخية فحسب " انظر في ذلك: د. سمير نعيم: النظرية في علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص 152.

(3) ديالكتيك في الفلسفة الكلاسيكية: هو الجدل أو المحاورة وتبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعاً عن وجهة نظر معينة، ويكون ذلك تحت لواء المنطق.

(4) د. سمير نعيم: النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 152، ولمزيد من التفاصيل حول المادية الجدلية، يراجع: د. إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، مرجع سابق، ص 31 – 42.

أما المادية الجدلية التاريخية Historical Materialism، فإنها تحاول أن تجيب عن السؤال التالي: ما الذي يحدد سير التاريخ، وهل يخضع لقوانين موضوعية ضرورية، أم أنه من صنع الصدف العمياء؟

أن المادية التاريخية تدرس إذن المجتمع من خلال التحولات التاريخية التي تطرأ عليه، وهي تنظر للمجتمع نظره عضوية حية في حالة تطور دائم، تربط ما بين الأفراد في داخلها بروابط اقتصادية وسياسية وثقافية متنوعة، ومن بين هذه الروابط تبرز الماركسية الروابط المادية للإنتاج وتعتبرها في نهاية التحليل عوامل حاسمة، تؤدي دور الموجه والمحدد للروابط الأخرى[1].

أما نظرية الاقتصاد السياسي، فإنها تحاول البحث في تطور العلاقات الاجتماعية للإنتاج، وتحليل القوانين التي تتحكم في الإنتاج، وفي توزيع الخيرات المادية في المجتمع البشرى خلال المراحل المتعددة لتطوره[2].

على ضوء المقولات النظرية السابقة أوضح "ماركس" Marx المضمون الطبقي للديمقراطية البرجوازية، وكذلك حدودها ونواقصها بالنسبة للجماهير الكادحة، ولم يعد "ماركس" هذه الديمقراطية مزيفة، بل اعتبرها حقيقة صحيحة ومهمة رغم نواقصها، كذلك اعتبرها تقدماً مهماً في تاريخ الإنسانية لا يقارن مع تخلف النظم الاستبدادية السابقة، لذلك فإن الطرح الماركسي اعتقد أن النظام الاشتراكي في الممارسة لا ينكر الحقوق الشكلية بل يحترمها ويطورها فيعطيها مضموناً أعمق وأوسع، من خلال إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج[3] means of production، وهي السبب في تفريغ الديمقراطية من مضمونها بالنسبة للجماهير الكادحة.

(1) د. إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، مرجع سابق، ص 43.

(2) د. إلياس فرح: نفس المرجع، ص 68.

(3) تتفق الرؤية الماركسية المعادية للملكية الخاصة مع مقولة " روسو " Rousseau التي يؤكد فيها على أن الملكية الخاصة والترف والإمعان في الشهوات، هي سبب كل التعاسات المكدسة التي تقع على رءوس ملايين الفقراء، والتي يحتملها الشعب لما طال إيهامه أنها أصلح الأنظمة للوجود الاجتماعي، يراجع في ذلك: محمد حسنين هيكل: جان جاك روسو، حياته وكتبه، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص 10.

من هنا فالماركسية تؤكد على أن الاشتراكية Socialism هامة وضرورية للديمقراطية، وذلك لأن الديمقراطية تحتاج أكثر ما تحتاج إلى مطلب مهم هو المساواة، وهذه المساواة لن تتحقق بالشكل المناسب إلا من خلال الاشتراكية[1].

وانتقال المجتمع من مرحلة الرأسمالية إلى مرحلة الاشتراكية يستوجب أن تقوم البروليتاريا[2] Proletariat برسالتها، التي تتلخص في أنها: مدعوة تاريخياً لإحداث التحول الاجتماعي في حياة العالم، من خلال الثورة على الدولة، التي تنظر إليها الماركسية على أنها أداة قمع طبقى، وتؤدي هذه الثورة إلى تحول الدولة من دولة البرجوازية إلى دولة البروليتاريا، وهي المرحلة التي تطلق عليها الماركسية اسم "مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا" والتي يقصد بها "ماركس" Marx وانجلز Engles، نموذجاً للدولة من نوع جديد يختلف جذرياً عن جميع أنواع الدول السابقة عليه.

ودكتاتورية البروليتاريا هي التي تحقق – في نظر الماركسية – ديمقراطية البروليتاريا، وهذه الأخيرة يقصد بها نموذج جديد، وشكل أعلى من الديمقراطية البرجوازية، فبفضل هذه الديمقراطية يشارك العمال في إدارة الشئون العامة، ويخلقون الشروط الملائمة لتطور الفاعلية الاقتصادية والسياسية للجماهير باتجاه بناء الاشتراكية[3].

وتتلخص أهم الأسس التي تقوم عليها ديمقراطية البروليتاريا فيما يلي[4]:

(1) إلغاء جميع القيود التي كانت تستند إلى الامتيازات العرقية أو القومية أو الدينية أو الجنس أو التعليم.

(2) عدم الاكتفاء بضمان الحقوق الديمقراطية، كحرية الصحافة، والمنظمات، بل خلق الشروط التي تساعد على تمتع العمال بهذه الحقوق.

---

(1) John E. Roemer, Future for socialism, Harvard university press, Cambridge 1994, p. 109.

(2) تعني البروليتاريا عند "ماركس" الطبقة العاملة في ظل الرأسمالية، وإليها ينسب الدور الرئيسي في إحداث التغير الثوري، يراجع في ذلك: جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 279.

(3) د. إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، مرجع سابق، ص 110.

(4) د. إلياس فرح: نفس المرجع، ص 112.

(3) عدم حصر المشاركة السياسية (بحق الانتخاب) كما في الديمقراطية البرجوازية، بل إعطاء الفرصة لطبقات واسعة من الشعب للمشاركة اليومية في الشئون العامة، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، عن طريق اللجان أو المنظمات الاجتماعية.

(4) توسيع نطاق الديمقراطية حتى يشمل مجال الاقتصاد والثقافة والحقوق الاجتماعية فلا يقتصر نطاق السياسة، كما هو الحال في الديمقراطية البرجوازية، فتأميم وسائل الإنتاج، ونقل المؤسسات الثقافية والتربوية وجهاز الصحافة إلى أيدي الشعب جزء من مفهوم ديمقراطية البروليتاريا.

وتعكس الماركسية على المستوى النظرى أفكاراً جديرة بالاحترام عن شكل الديمقراطية يجد فيه كل المقهورين سبيلاً للنجاة من أنماط القهر التي يتعرضون لها، ولكن جاء التطبيق العملى لهذه الأفكار النظرية بنتائج مخالفة، وهذا ما يتأكد من تجربة الاتحاد السوفيتي والذي أخذ بالاشتراكية، وطبقها وجعل منها الأسلوب الأمثل لإدارة مختلف النظم الاجتماعية داخله حيث إن الاتحاد السوفيتى الذي أخذ بالأفكار والمبادئ الاشتراكية، لم ينجح في أن يحقق نموذجاً جذاباً للديمقراطية، أكثر تقدماً من الديمقراطية البرجوازية، وذلك رغم نجاحه في تحقيق إصلاحات اجتماعية عميقة لا مثيل لها ورغم إلغاء الملكية الفردية، ورغم تحقيق تنمية اقتصادية هي الأخرى بدون مثيل، فالواقع أن مبادئ جوهرية للديمقراطية مثل حرية الرأي والتعبير وحرية اختيار الحكام وغيرها، كانت ناقصة في تجربة الاتحاد السوفيتى، وحلت محل الديمقراطية، ديكتاتورية متركزة في أيدى من يسيطر على الحزب الوحيد والحكم في آن واحد[1].

فالتفسير المادي للتاريخ عند ماركس ينطلق إذن من فكرة أن الظروف المادية لحياة الناس هي التي تؤدي إلى تكوين وعيهم بدرجة معينة، وهذه الظروف المادية هي القوى الإنتاجية التي تقسم إلى قسمين: قوى حية مثل العمال والمخترعين وغيرهم من المنتجين، وقوى غير حية مثل المواد الخام والآلات وغيرها أي، وبعبارة أخرى، أن الأوضاع الاقتصادية هي التي تؤثر على الطريقة التي يقوم فيها الناس بإنتاج وإعادة

(1) سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربى، بدون سنة نشر، ص 144.

إنتاج وسائل عيشهم، وهي التي تؤثر كذلك على الميادين الأخرى للنشاط الاجتماعي، والسياسة لا يمكن فهمها إلا على ضوء هذا التطور الذي يأخذ بعين الاعتبار الاقتصاد كمحرك لأحداث التاريخ الكبرى. فالبنية الاقتصادية التحتية هي التي تهمين على البنية الفوقية الايديولوجية والسياسية.

والنظام السياسي هو نتيجة للتنظيم الاقتصادي في المجتمع، فطريقة "إنتاج الحياة المادية هي التي تسود، إجمالاً، في نمو الحياة الاجتماعية، والسياسية والثقافية والأيديولوجيات، والأديان والأخلاق، والقانون والدولة، وحتى الفنون نفسها هي الانعكاس في وعي الأفراد لوضعهم الخاص في سياق من الإنتاج الخاص"[1].

ورغم الفشل في تطبيق الأفكار الماركسية والذي عكسته تجربة الاتحاد السوفيتى، إلا أنه لا يمكن تجاهل الإضافات الجوهرية التي أضافها الطرح الماركسي إلى الديمقراطية والتي تتمثل في تشديده على الجوانب التي أغفلتها الديمقراطية البرجوازية وهي: الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية، فمع الفكر الماركسي باتت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمنتخبين تشكل جوهراً جديداً في تطور النظام السياسي الحديث، ومعها بات التوزيع العادل للسلطة هدفاً غير ذي معنى من دون إقرار هدف التوزيع العادل للثروة.

بمعنى أن الماركسية ركزت على الديمقراطية الاجتماعية Social Democracy التي تعنى في المقام الأول تحقيق العدالة الاجتماعية[2].

أما عن الديمقراطية كمضمون وأقصد به هنا تلك الحقيقة الكامنة داخل كل الأنظمة التي تتدعى الديمقراطية من حيث الشكل وتكون في مضمونها أشد من النظم الديكتاتورية بجميع صورها من شدة التناقضات الواضحة في طرق استعمال وممارسة تلك الديمقراطية[3].

---

(1) Philippe Braud et François Burdeau:«Histoire des idées politiques depuis la révolution» éd. Montchrestien, paris 1983, p. 358.

وأيضاً: د. راشد البراوي: المذاهب الاشتراكية الموحدة، منشورات مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967، ص 70.

(2) السيد ياسين: العولمة والطريق الثالث، ميريت للنشر والمعلومات، 1999، ص 146.

(3) حيث تتسم عملية الانتقال إلى الديمقراطية في كافة بلدان العالم بدرجة كبيرة من=

المبحث الثانى

تعريف الديمقراطية

تعتبر فكرة الديمقراطية من أكثر المسائل التي أثارت ولا تزال تثير جدلاً واختلافاً كبيرين، وهذا لأننا نجد أن الديمقراطية شعار يرفع على نطاق واسع مع اختلاف وجهات النظر، مما أدى إلى جعل هذه الفكرة يكتنفها الغموض، ويشتد حولها الخلاف والجدل، ولفك اللبس والغموض الذي يحيط بهذه الفكرة وتوضيح معناها، لا يجب الحديث عن تطبيق فعلي وحقيقي للديمقراطية، ما لم يتم تكريس مجموعة من المبادئ والمقومات والخصائص التي يتميز بها هذا المفهوم، وعليه يمكن القول إن هناك مجموعة من المبادئ والأسس التي إذا لم يتم تكريسها تبقى الديمقراطية مجرد معانٍ جوفاء، وشعارات حنجورية دون تطبيق حقيقي لها، وللإحاطة بهذا الموضوع كان لزاما علينا الإجابة على تساؤل أساسي

= التعقيد، من ناحية، وبتعدد مساراتها والاختلاف البين في نتائجها، من ناحية أخرى، ويعتمد ذلك إلى حد كبير على مستوى التطور الاجتماعي – الاقتصادي في البلد المعنى، وعلى الظروف الإقليمية والعالمية السائدة في اللحظة التاريخية التي يحدث فيها هذا التحول. ومن ثم، يمكن القول بأن خبرة بلد ما في التحول غير قابلة للنقل الميكانيكي والتطبيق في بلد أخر. وعلى الرغم من ذلك، تكشف أدبيات العلوم الاجتماعية، على اختلاف مسارتها، عن عدد من السمات البارزة والدروس المتعلمة من هذه العملية والتي يمكن أن تعين على فهم عملية التحول. ولعل أول هذه السمات والدروس المتعلمة هي أن عمليات التحول تتصف بأنها عمليات طويلة الأمد. فقد استغرق إجراء أول انتخابات نيابية حرة في دول شرق وجنوب أوروبا، على سبيل المثال، فترة تتراوح ما بين 4 – 7 أشهر في حدها الأدنى في اليونان ورومانيا وبلغاريا وألمانيا الشرقية، ووصت إلى 18 شهر في البرتغال وإسبانيا وبولندا والمجر. واستغرقت عملية التحول التدريجي في المكسيك حوالى سبعين عاما، يراجع في ذلك: المتدى الدولى حول مسارات التحول الديمقراطى، تقرير موجز حول التجارب الدولية، والدروس المستفادة، والطريق قدما، برنامج الأمم المتحدة الانمائى، 2011، ص 7.

- بجانب الاطلاع على أربعة تجارب للتحول الديمقراطى بنفس البرنامج في كل من شيلى واندونسيا والبرازيل وجنوب افريقيا ص 17 – 21.

يتمحور حول ما هي المبادئ والأسس التي يقوم عليها أي نظام ديمقراطي حقيقي؟ وللإجابة على هذا التساؤل نجده بمحتوى التقسيم الآتى:

فالديمقراطية في العموم كلمة محببة إلى قلوب الشعوب قاطبة ولأنها ليست مجرد شكل من أشكال أنظمة الحكم فحسب، بل هي نظام من أنظمة المجتمع كذلك[1].

وقبل التطرق إلى الأسس والمقومات التي تقوم عليها الديمقراطية لا بد من معرفة معناها أولا والإحاطة بمفهومها القانوني، وهذا ما سنتناوله هنا من خلال المطالب التالية.

المطلب الأول

مفهوم الديمقراطية

مثلما كانت الفلسفة اختراعا يونانيا، فكذلك كانت الديمقراطية ابتكارا يونانيا، فقد أخذت مكانها في اللغة الإغريقية وانتقلت منها مثل الفلسفة إلى جميع اللغات بعد ذلك، وكانت مدينة أثينا محل ميلاد الديمقراطية، فقد لعبت دورا فعالاً في إنماء ونضج الديمقراطية، إلى جانب الفلسفة، ومن أبرز مظاهر الارتباط بموطن الاختراع أن الفلسفة اليونانية بلغت أوج ازدهارها في ظل سيادة الديمقراطية في أثينا[2].

---

(1) ويصف لويل "Lowell" الديمقراطية بأنها فقط تجربة فى الحكم، أما اللورد بريس"Lord Bryce" فيعتبر الديمقراطية "شكلا من أشكال الحكم " أما سيلى "Seely" فانه يوسع من معنى ذلك الاصلاح ويعطيه وصفا واسعا فيعرف الديمقراطية بأنها " النظام الذى يملك فيه كل فرد نصيبا " اما بعض المفكرين السياسيين يعطون هذا التعريف تعريفا بسيطاً فلا يعتبرون الديمقراطية اكثر من طريقة لاتخاذ القرار " a way of making decision " ولمزيد من التفاصيل يراجع:

- Brardat, Leon, Political Ideologies Their Origins And Impact, 11Th Ed, 2012., p. 48.

(2) د. داود الباز: الشورى والديمقراطية النيابية، دار الفكر الجامعى، الإسكندريه، 2004، ص 15.

فلفظ الديمقراطية يختلف من لغة لأخرى، إلا أنه يمكن تعريف الديمقراطية عن طريق الرجوع لأصلها التاريخي، فهي كلمة يونانية الأصل مكونة من مقطعين "Demos" وتعني الشعوب و"Kratos " وتعني الحكم أو السلطة، وبذلك تصبح الديمقراطية "Demoskratos" أي تعنى حكم الشعب[1].

وهي نظام سياسي تكون فية السيادة لجميع المواطنين لا لفرد، أو طبقة واحدة منهم، ولهذا النظام عدة أركان:

الأول : سيادة الشعب.

الثانى : المساواة والعدل.

الثالث : الحرية الفردية والكرامة الإنسانية.

رابعا : الفصل بين السلطات.

وهذه الأركان متكاملة، فلا مساواة بدون حرية، ولا حرية بدون مساواة، ولا سياده لشعب إلا إذا كان أفراده أحراراً[2].

هذا وقد ظهرت هذه الكلمة أصلا كمرحلة قبلية لحكم الملك الأكبر والأعظم سيادياً و"الموقد العام" أي بيت النار، بحيث يشرف على الموقد ويقدم القربان، ويتولى الدعاء، ويرأس الولائم الدينية، قبل أن يتحول مصطلح الديمقراطية إلى مذهب سياسي أو أيديولوجيا سياسياً، ترجع إلى العصر اليوناني[3].

كما عرفت في أحد المعاجم بأنها مجتمع حر متساوٍ حيث يكون للعنصر الشعبي التأثير الراجح، بينما اهتم آخر بالأصل اللغوي الإغريقي معرفاً إياها

(1) د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى، مرجع سابق، ص33 وما بعدها، وأيضا: د. محمد محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 192، وأيضا: أحمد سعيد نوفل واحمد جمال الظاهر: الوطن العربى والتحديات المعاصرة، الشركه العربية المتحدة، القاهرة، 2008، ص 29.

(2) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، مرجع سابق، ص 570.

(3) عبد القادر رزيق المخادمي: الإصلاح الديمقراطي في الوطن العربي بين القرار الوطني والفوضى البناءة، الطبعة الأولى، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 19.

بشكل الحكم الذي تنبثق منه السلطة من الشعب، وآخر بأنها سيادة لمجموع المواطنين[1].

ومن ناحية ثالثة مع تعريفات السياسيين والفقهاء، فها هو الرئيس الأمريكى "لنكولن" يعرفها بأنها "حكم الشعب بالشعب وللشعب، كما عرفت أيضا بأنها "حكومة الشعب بالشعب وللشعب، كما عرفت أيضا بأنها "حكومة الشعب بواسطة الشعب لمصلحة الشعب"، وأيضا "هي التي تسند مصدر السلطة إلى الشعب فهو صاحب السلطة الحقيقية"، أو هي "الحكومة التي تقوم على مبدأ اشتراك أكبر عدد ممكن من الأفراد في استعمال حقوق السيادة أو "حكومة الشعب الذي تكون له السيادة وممارسة السلطة"[2].

أما إذا بحثنا في التعريفات التي جاء بها الفقهاء للديمقراطية فلا مجال لتعدادها أو حصرها، ولكننا حاولنا تصنيفها إلى مجموعات تتفق أو تدور حول فكرة معينة، ونتولى كلا منها بالتحليل والمناقشة والنقد، بغية الوصول إلى تعريف جامع مانع لهذه الفكرة.

---

(1) فى تعريفات دوائر المعارف والمعاجم انظر د. محمد أحمد إسماعيل: الديمقراطية ودور القوى النشطة في الساحات السياسية المختلفة، المكتب الجامعى الجديد، 2010، ص 53 وما بعدها.

(2) انظر فى هذه التعريفات: د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدول والحكومة، مرجع سابق، ص 455، ويراجع أيضا: د. محسن خليل: القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 412، وأيضا: د. محمد محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 192، وأيضا: د. نعمان أحمد الخطيب: البسيط فى النظم السياسية، مرجع سابق، ص 226، وأيضا: د. زكريا عبد المنعم: نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، ص 240 وما بعدها، وأيضا: د. انور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى، مرجع سابق، ص 33 وما بعدها، وأيضا: د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 139، وأيضا: د. داود الباز: النظم السياسية الدولة والحكومة فى ضوء الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 196.

- A. Hauriou, J. Gicquel et P.Gelard, droit constitionnel et institutions politiques, editions montchrestien, paris, 1975, p. 348.

حيث نجد أن هناك التعريف الكلاسيكى للديمقراطية بأنها "حكم الشعب"، أو حكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه، فالسلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية منبثقة من الشعب، وتحكم أيضا باسم الشعب، والشعب باختياره يقوم بتنصيب حكامه[1]، وبعبارة أخرى أكثر اختصارا يعرفها البعض أنها حكومة الشعب بواسطة الشعب.

والملاحظ أن التعاريف السابقة تركز على اعتبار الديمقراطية مصدرها الشعب كونها تمارس من طرفه في مواجهة الشعب من أجل تحقيق أهداف تعود للشعب ذاته، وتجدر الإشارة إلى أن المقصود هنا بحكم الشعب هو الشعب بالمفهوم السياسي، أي مجموع الأفراد الذين تتوافر فيهم شروط الناخب، أي مجموع الناخبين في الدولة، فهذا الأخير هو الذي يمارس الحكم من أجل تحقيق أهداف تعود على الشعب بالمفهومين السياسي والاجتماعي.

لكن هذه التعاريف الكلاسيكية واجهت جملة من الانتقادات التي يمكن إيرادها فيما يلي:

- النقد الذي يوجه لهذا التعريف أن هذا الأخير يجعل استصدار كافة القوانين والقرارات الخاصة بإدارة شئون الدولة بإجماع آراء المواطنين[2]، وهذا الكلام إذا كان يبدو مقبولا من الناحية النظرية إلا أنه عمليا غير قابل للتطبيق، وهذا لأن القوانين والقرارات تحتاج إلى كفاءات وخبرات معينة، قد لا تتوافر في مختلف فئات الشعب هذا من جهة، ومن جهة ثانية هذا الأمر صعب التطبيق من الناحية العملية لصعوبة الحصول على إجماع كافة المواطنين على كل ما يصدر في الدولة من قوانين وقرارات، كما أن هذه الطريقة ستؤدئ إلى تعقيد وطول إجراءات إصدار أي قانون أو قرار في الدولة.

(1) سعيد عبد العظيم: الديمقراطية ونظريات الأصلاح فى الميزان، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، بدون سنة نشر، ص 57.

(2) د. محمد نصر مهنا: في نظرية الدولة والنظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001، ص 112.

وبالتالي فالديمقراطية لم تبلغ غايتها المثالية بعد وهي "حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب" بل هي لم تحقق بعد حكم الشعب، بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما هي كما دعاها – روبرت دال – نظام الكثرة، لذلك فإن الممارسة الديمقراطية حاليا ليست سوى نفي حكم الفرد المطلق، وحكم القلة، وتجاوزها إلى تحقيق حكم الكثرة، الساعي للوصول إلى حكم الشعب[1] .

وعليه فإن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بواسطة الشعب وللشعب لا يطابق الحقيقة، ومن ثم فقد استبدل روسو قاعدة الإجماع بقاعدة الأغلبية، وقاعدة الإجماع وإن كان تطبيقها ضماناً تاماً لاحترام الحريات الفردية إلا أنها مستحيلة من الناحية العملية، ولذلك فإن قاعدة الأغلبية من الأمور المقبولة عقلا وعملا[2].

وعليه يمكن القول إن هذا التعريف الكلاسيكي للديمقراطية غير جامع مانع، وذلك لأنه غير قابل للتطبيق من الناحية العملية، وإن كان يمكن اعتباره الغاية المثالية التي تهدف الديمقراطية لتحقيقها، في حين نجد أن هناك من يعرف الديمقراطية من خلال ربطها بمفاهيم أخرى كالانتخابات بحيث يعرفها البعض أنها عادة هي النظام السياسي الذي يتولى فيه الشعب السلطة بنفسه أو بواسطة ممثليه الذين يختارهم مباشرة في انتخابات عامة، تنتظم فيه القوى السياسية في شكل أحزاب، وفي كل ديمقراطية يوجد دستور وافق عليه الشعب بطريقة الاستفتاء الشعبي يحدد الصلاحيات بين السلطات وعلى ضوئه تسير الأمور.

نلاحظ أن هذا التعريف يجعل من الديمقراطية نظاماً سياسياً، فهي إذن ليست نظاماً اقتصادياً أو اجتماعياً، بحيث يتولى دائما الشعب السلطة، ولن أضاف هذا التعريف فكرة اختيار الشعب لممثلين له عن طريق الانتخابات العامة، وهو بهذا قد تفادى الانتقادات التي وجهت للتعريف الأول الذي يركز على فكرة إجماع المواطنين التي تعتبر أمرا مستحيل التطبيق، باعتماده على فكرة الانتخابات إضافة

(1) عبد القادر رزيق المخادمي: آخر الدواء الديمقراطية، الطبعة الأولى دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص 35 – 36.

(2) د. محمد نصر مهنا: في نظرية الدولة والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 112.

إلى وجود دستور تتم الموافقة عليه من قبل الشعب، هذا الأخير هو الذي يمثل الإطار القانوني لممارسة الديمقراطية.

الملاحظ أن هذا التعريف ركز على فكرة المساواة التي تعتبر من بين الأهداف التي ترمي الديمقراطية إلى تحقيقها، لكن النقد الأساسي الذي يوجه لهذا التعريف أن للديمقراطية أهدافا عديدة ومتنوعة لا تنحصر فقط في تحقيق المساواة هذا من جهة، ومن جهة ثانية أهمل هذا التعريف كيفية مشاركة الأفراد في الحكم الذي يعتبر من أهم الركائز التي تقوم عليها الديمقراطية، وعليه فإن هذا التعريف غير جامع مانع، وقاصر عن تعريف الديمقراطية.

كما نجد أيضا أن مصطلح الديمقراطية يستخدم في الغرب في أغلب الأحوال بالمعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسية، ويشمل المضمون الواسع لهذا المصطلح، وهو حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه، وعلى هذا فإن إرادة الشعب التي انبعثت عن النظام الديمقراطي تعني أن هذه الإرادة حرة لا تتقيد مطلقا بقيود خارجية، فهي سيدة نفسها، ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها[1].

ويتضح من هذا التعريف أنه يعطي السيادة للأمة، وأن المثل الأعلى في الحكم الديمقراطي هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وطالما أن هذا الأمر مستحيل التحقيق، فقد أورد هذا التعريف فكرة قيام الشعب بالتشريع في جميع الأمور عن طريق أغلبية أصوات النواب، وما يلاحظ على هذا التعريف أنه من جهة تجاهل الحالات العديدة التي يجوز فيها للشعب التشريع مباشرة كما في حالات الاستفتاء الشعبي مثلا، فهنا الشعب سيقرر ليس عن طريق نوابه بل بصفة مباشرة في أمر من الأمور المعروضة عليه، ومن جهة أخرى نلاحظ أن هناك العديد من الأمور العامة التي لا يمكن للشعب أن يشرع فيها، وهذا لكونها تعتبر من الأمور التي تدخل ضمن اختصاص جهات معنية مؤهلة لتقريرها، فلا يعقل إدخال أصوات النواب في كل الأمور كما يعبر التعريف، كما أن هذا التعريف يرى أن النظام الديمقراطي

(1) محمد أسد: مناهج الإسلام فى الحكم، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ص 47 – 48.

ينبثق عن إرادة حرة لا تتقيد بأى قيد مهما كان نوعه بل هي سيدة نفسها، ولا تسأل أمام أية سلطة، لكن الملاحظ أن هناك العديد من القوانين التي تنظم كيفية ممارسة الديمقراطية، كما هو الحال بالنسبة للقوانين المنظمة لعمليات الانتخاب، إضافة إلى وجود ما يسمى بالمنازعات الانتخابية، التي يمكن عرضها على القضاء المختص، الذي يعتبر سلطة يسأل أمامها أطراف الدعاوى الانتخابية مثلا.

أما الديمقراطية في أضيق معانيها فتعني قدرة المواطنين على المشاركة بكل حرية في قرارات الدولة السياسية، فالديمقراطية هنا تعني أن يحكم الشعب نفسه بنفسه عن طريق حكومة يختارها هو، تعمل وفق إرادته وتحت رقابته، ثم يكون له - بعد ذلك - حق بتكليفها بالاستمرار في الحكم أو اختيار حكومة أخرى في نهاية مدة محددة[1].

كما أن هناك من يرى أن الديمقراطية هي نظام سياسي يعطي لكل المحكومين القدرة المنتظمة والدستورية لتغيير حكامهم سلمياً، إذا قرروا ذلك بأغلبية كافية اعتمادا على الأحزاب والجمعيات غير العنيفة والمؤسسة بحرية للقيام بدورهم كمواطنين والتمتع بحميع حقوقهم المدنية والضمانات الشرعية لمزاولتها[2].

الملاحظ أن هذا التعريف ضيق من نطاق تعريف الديمقراطية على اعتبار أنها نظام سياسي، كما أنها تقوم على مجموعة من الأسس التي تتمثل في:

- إعطاء الناخبين الحق في اختيار حكامهم بطريقة حرة وسليمة.
- ضمان التداول على السلطة بطريقة سلمية، وبالتالي فإن التسلط والتشبث بكرسي الحكم لسنوات طويلة وكذا الحصول عليه بطرق غير سلمية لا تحترم فيها الحرية والقوانين، تعتبر كلها متناقضة ومعاكسة لمفهوم الديمقراطية.
- إمكانية تقرير حق المحكومين في تغيير الحكام متى توافرت الأغلبية المطلوبة قانوناً.

(1) أحمد طلعت: الوجه الآخر للديمقراطية، الطريق للنشر والتوزبع، الجزائر، 1990، ص25.

(2) Guy Hermet, Ie temps de la democratic, revue internationale des sciences sociales, n 128, 1991, p 269.

- ضرورة الاعتماد في ذلك على التعددية الحزبية والجمعيات السلمية.
- تمتع المواطنين بكافة حقوقهم المدنية والسياسية.

لكن الملاحظ أن هذا التعريف ركز على حقوق المواطنين في الانتخاب والضمانات التي تحيط بها، وكذا حرية الترشح وضمان التداول على السلطة، مهملا باقي جوانب مشاركة الشعب في الحكم في غير حالات الانتخاب والترشح، أي باقي الحقوق السياسية والمدنية الأخرى.

كما جاء أيضا في دائرة المعارف البريطانية أن الديمقراطية[1] تستخدم بعدة معان منها "أنها شكل من أشكال الحكم يمارس فيه مجموع المواطنين مباشرة حق اتخاذ القرار السياسي تطبيقا لحكم الأغلبية وهو ما يطلق عليه اسم الديمقراطية المباشرة، وهناك الديمقراطية النيابية وهناك شكل آخر من أشكال الديمقراطية وهو ما يعرف باسم الديمقراطية القانونية، كذلك فإن كلمة ديمقراطية قد تستخدم أحيانا لوصف أي نظام سياسي أو اجتماعي دون اعتبار لما إذا كانت الديمقراطية بالمعاني الثلاثة السابقة أم لا... وهي نظم تعرف بالديمقراطيات الاجتماعية أو الاقتصادية أو الشعبية[2].

كما تعني الديمقراطية في نظر دائرة المعارف الأمريكية[3]: "الطرق المختلفة التي يشترك بواسطتها الشعب في الحكم، ومن هذه الطرق الديمقراطية المباشرة، وهناك الديمقراطية الليبرالية وهي السائدة في الولايات المتحدة وبريطانيا والتي تعتمد على الحكومة الدستورية والتمثيل الشعبي وحق الانتخاب العام، كما أن هناك الديمقراطيات غير السياسية وهي الديمقراطيات الاقتصادية والاجتماعية والشعبية[4].

(1) The Encyclopedia Britannia – Volume 7 – U.S.A. 1973.pp. 215 – 224.

(2) محمد سليم محمد غزوى: نظرات حول الديمقراطية، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، الأردن، 2000، ص9.

(3) The Encyclopedia Americana – Vollume 1 – U.S.A. 1987.p. 67.

(4) محمد سليم محمد غزوى: نظرات حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص 9 – 10

وهناك من دعا بأن الديمقراطية هي الحل الأمثل لمشكلة النظام السياسي في مجتمع ينقسم الأفراد فيه على أسس دينية وفلسفية لا سبيل للتوفيق بينها[1].

من الملاحظ أن هذه التعاريف السالفة الذكر تجعل الديمقراطية تقوم أساسا على مشاركة الشعب عن طريق ممارسته لحق الانتخاب وكذا التمثيل الشعبي، إضافة إلى أن هناك ما يسمى بالديمقراطيات الاجتماعية وكذا الاقتصادية إضافة إلى الديمقراطية السياسية كشكل من أشكال الحكم وممارسة السلطة – وهذه هي ما يهمنا هنا في بحثنا – فنجد أن التعاريف السابقة اقتصرت على ذكر أشكال للديمقراطية ألا وهي الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية غير المباشرة أو النيابية، إضافة إلى الديمقراطية الدستورية، وتم تجاهل الديمقراطية شبه المباشرة، مما يجعل هذه التعاريف أيضا غير جامعة مانعة.

المطلب الثاني

أساليب الديمقراطية

الديمقراطية كنظام حكم سياسي يهدف إلى مشاركة الشعب في الحكم بطريقة مباشرة في الحالات التي يكون فيها ذلك ممكنا، أو بطريقة التمثيل النيابى، وفيها نستخدم العديد من الوسائل كالانتخاب بكل تفاصيله من ضمان حق الانتخاب والترشيح وغيرها من الضمانات والحقوق، ووجود آليات قانونية كفيلة بضمان تجسيد الديمقراطية عملياً.

فهذه الفكرة تبقى مجرد خيال ونظريات إذا لم يوجد نظام قانوني ودستوري وقضائى يضمن تجسيد هذه الديمقراطية، ومحاسبة ومنع كل ما من شأنه انتهاكها أو قمعها.

ومن وسائلها أيضا ضمان كل الحقوق المدنية والسياسية التي تمكن الأفراد من التعبير عن آرائهم بحرية وممارسة حقوقهم السياسية بكل حرية، مما يوفر

(1) Rawls. John. Political Liberalism. New York; Columbia University press, 1993, p.31.

الحرية السياسية التي تخول لأفراد الشعب التعبير عن آرائهم كما تضمن لهم حق المعارضة والاختلاف دون خوف القمع أو المصادرة على أفكارهم.

هذا ويلاحظ أن الوسائل التي تتحقق بها أغراض الديمقراطية قد تطورت عن الوسائل التي كانت مستخدمة في القرن الثامن عشر، حيث أضيفت رقابة الرأي العام لأعمال الحكام إلى مبدأ السيادة الشعبية، وإنشاء برلمان منتخب بواسطة الشعب، إذ إن هذه الرقابة هي التي تميز أنظمة الحكم الديمقراطية عن الديكتاتورية، وعن طريقها تتحقق رقابة الشعب لأعمال السلطة العليا، ومدى احترامها للحريات وتحقيق المساواة السياسية[1].

فالديمقراطية إذن-كما اوضح الباحث – لها بعض الوسائل التي تهدف من ورائها إلى ضمان حسن استخدام الشعب لسيادته، كالانتخاب والاستفتاء الشعبى، والاعتراض الشعبى وغيرها، ولكن هذه الوسائل تبقى حبرا على ورق ما لم تجعل الحكومة نفسها مسئولة عن ضمان حسن تطبيقها، فممارسة الديمقراطية أشبه بالسير الذي يدير آلة "يظل مندفع ومنضبط ومستمر نحو الأمام" فإذا لم تتقدم قدما لتسند الأخرى فلا مناص لنا من السقوط في الديكتاتورية، فالديمقراطية ليست مجرد رمز أو شعار تتحلى به الدساتير، وإنما هي ظاهرة من ظواهر السياسة تتطلع إليها الشعوب، وتضحي في سبيلها بالغالى والنفيس، وعلى كل جيل أن يدافع عنها ويحرص على تطبيقها[2].

ولقد اصبح مبدأ تدرج السلطات أساسًا للديمقراطيات المعاصرة حيث كان مبدأ الفصل بين السلطات مبدأ مسلمًا به في الديمقراطيات الغربية باعتباره أنجح الوسائل التي تكفل الحرية، لما به من جو الاعتدال في شئون الحكم، باعتبار ذلك خير ضمان للحرية الفردية وحمايتها. إلا أن هذا المبدأ قد فقد كثيرًا من التقديس الذي لازمه حقبة طويلة في الديمقراطيات التقليدية.

(1) محمد سليم محمد غزوى: نظرات حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص 113.

(2) د. داود الباز: النظم السياسية الدولة والحكومة فى ضوء الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 197.

فلقد تطور المبدأ تطورًا ملحوظًا في الفكر السياسي المعاصر، نتيجة لأنتشار مبدأ سيادة الشعب[1]، وما أدى إليه من تطلع الشعوب إلى ممارسة السلطة[2]. وكان من نتيجة هذا التطور أن اتجهت الديمقراطيات المعاصرة إلى نوع من توزيع السلطات بين هيئات متعددة، مع تركيز الاختصاصات الهامة في أيدي الهيئة الحاكمة الأقرب إلى الشعب والأكثر تمثيلاً له وتحقيقًا لمصالحه[3]، وأصبحت العلاقة بين السلطات في الدولة المعاصرة علاقة تدرج وليست علاقة مساواة، فاختل التوازن التقليدي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وتزعزعت الثقة في مبدأ الفصل بين السلطات بمعنييه المطلق والنسبي معًا. وأصبح المشاهد في جميع الدول طغيان إحدى السلطات على باقي السلطات، فأما أن يميل الميزان إلى جانب البرلمان، وأما أن يميل إلى جانب السلطة التنفيذية[4].

وعلى ذلك فإن نظام تدرج السلطات الذي تهيمن فيه هيئة معينة على غيرها من الهيئات في الدولة، هو النظام الشائع في الأنظمة السياسية المعاصرة[5]، إلا أن هذا التدرج لم يكن دائمًا لصالح هيئة واحدة، فلقد كان في البداية لصالح السلطة التشريعية على حساب السلطة التنفيذية، ثم شهد العصر الحاضر السيطرة من السلطة التنفيذية وزيادة أهميتها على حساب البرلمانات.

---

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص313.

(2) د. إسكندر جرجس: الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الاشتراكية، مرجع سابق، ص274.

(3) د. انور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص229.

(4) د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، سنة 1975، ص331، ويراجع ايضا: د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص304، وأيضا: د. عبد الله ناصف: مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، رسالة للدكتوراه من جامعة القاهرة، 1981، ص 228.

(5) Quermonne (J.L.); L'évolution de la hiérarchie des actes juridiques on droit public français, thèse Caen 1952, p. 58 et suiv.

المبحث الثالث

التوازن بين السلطة التشريعية و السلطة التنفيذية

الأصول التاريخية لمفهوم الرقابة البرلمانية:

إن الأصل التاريخي لكلمة برلمان يرجع إلى الجذور اللاتينية وقد استخدم الفرنسيون كلمة parlé وهي تعني الحديث أو الكلام[1].

وعلى الرغم من اعتقاد الغالبية العظمى من الشراح بأن النظام البرلماني نشأ في بريطانيا, إلا أن بعض الشراح اثبت أن النظام البرلماني قد نشأ في بلجيكا, ثم اقتبسته عدة دول, فقد اخذ الدستور البلجيكي عام 1831 بالملكية الدستورية وبالنظام البرلماني وتبعته في ذلك بريطانيا وفرنسا والسويد والنرويج من بعدها[2].

ويرتبط نشأة الرقابة البرلمانية، تاريخياً بظهور المسئولية السياسية، فالرقابة البرلمانية ذات طبيعة سياسية، وهي قائمة على فكرة أن الجهة الخاضعة للرقابة، مسئولة سياسية فردية كانت أو جماعية، أمام هيئة البرلمان، ولقد ظهرت المسئولية السياسية بداية في شكلها الفردي، قبل أن تنتقل إلى المسئولية الجماعية لأفراد الحكومة أمام البرلمان.

المطلب الأول

نطاق تاثير السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية

(سيطرة البرلمانات على السلطة التنفيذية)

لقد نشأت المسئولية الفردية نتيجة تطور النظام الدستوري البريطاني، وبسبب الحكومة البرلمانية التي ظهرت بعد ثورة 1688 في بريطانيا، كان العمل يجري في بريطانيا على أن الملك لا يستطيع أن يرتكب خطأ، وهو غير مسئول سياسيا عن أفعاله.

(1) د. مريد أحمد عبد الرحمن حسن: التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 2006، ص 22.

(2) د. محمد محمد بدران: النظم السياسيه المعاصره، دار النهضة العربية، 2003، ص 431.

لذلك كان اللوم يقع على الوزير المسئول الـذي يصـادق عـلى الفعـل مـع تصـديق الملـك وكـان الاتجاه في البداية إلى اللوم الجنائي للوزراء the impeachment غـير أن إجـراء اللـوم الجنـائي انقـرض، وكان آخر لوم وجه إلى" لوليل" سنة 1842، وكانت نتيجة اللـوم أن يفقـد الـوزير وظيفتـه عقابـا عـلى الأخطاء التي حدثت نتيجة إدارته، ولا يوجـه إليـه الاتهـام بالفسـاد العـام، ثـم أصـبح عـلى الـوزير أن يستقيل كلما كان الخطأ السياسي أو الإداري قد انتقد بأغلبية البرلمانيين، ثم تبلـورت أحكـام المسـئولية السياسية الفردية للوزراء بعد ذلك[1].

فقد كان تطور مبدأ الفصل بـين السـلطات في بدايـة الأمـر لصـالح البرلمانـات، فتبـوأت السـلطة التشريعية مكان الصدارة في الدول الأوربية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، استنادًا إلى أن أعضاء هذه السلطة يختارون عن طريق الانتخاب الشعبي، مما يجعلها الأكثر تمثيلاً للشعب.

ويجب لذلك أن تكون هي المسيطرة على جميع أوجه نشـاط الدولـة، فـلا يقـتصر دورهـا عـلى التشريع، بل يمتد إلى اتخاذ القرارات في كل المجالات التـي تحـدد اتجـاه الحيـاة اليوميـة، وإذا جـاز أن يوجد جوار المجلس التشريعي جهة تتولى تنفيذ القوانين، فإن ذلك مجرد إجراء يقتضيه تقسيم العمـل وضرورات فصل الوظائف، أن تبقى عملية التنفيذ خاضعة خضـوعاً كـاملاً ومسـتمراً وتابعـة للمجلـس التشريعي.

واتخذت هيمنة المجالس النيابية شكلاً مرحلياً[2]، بدأ بحكومة البرلمان؛ حيـث تجـرد رئـيس الدولـة عـن كثـير مـن اختصاصـاته المقـررة لـه في النظـام البرلمـاني التقليدي[3]، وتأكدت سيطرة البرلمان على السلطة التنفيذيـة، ثـم تطـورت حكومـة

(1) د. ايهاب زكي سلام: الرقابة السياسية على أعمال السلطة التنفيذية في النظام البرلماني، رسالة دكتوراه، 1983، كلية الحقوق جامعة القاهرة، ص 185.

(2) يراجع في تقسيم هذه المراحل لسيطرة البرلمان:

- Fabre (M.H.); Principes républicains de droit constitutionnel, paris, 1975, pp 51.

(3) د. رأفت فوده: ثنائية السلطة التنفيذية بين الشكل والموضوع في دستور 1971، دار النهضـه العربيـه، 2001، ص 207.

البرلمان إلى "حكومة الجمعية"؛ حيث زالت سلطات رئيس الدولة تمامًا، وبقيت السلطة الوزارية ضعيفة في مواجهة البرلمان، وتطورت حكومة الجمعية إلى قيام الديكتاتورية البرلمانية؛ حيث انقضت السلطة الوزارية تمامًا بوصفها.

وإذا كان النظام البرلماني أحد أبرز صور النظام النيابي فإنه أكثرها انتشاراً أيضاً وذلك إلى عهد قريب، ويتميز النظام البرلماني بكونه يحفظ مركز التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية والتوازن بينها فهو لا يفصل بينهما فصلاً شبه مطلق، ويرجح السلطة التنفيذية كما في النظام الرئاسي، كما أنه لا يرجح كفة السلطة التشريعية إلى درجة تركيز السلطة الحقيقية بين يديها كما في حكومة الجمعية (النظام المجلسي) ولكن يبقي على مبدأ المساواة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[1].

وتتلخص مظاهر تدخل السلطة التشريعية في أعمال السلطة التنفيذية في ممارسة نوع من الرقابة التي يقررها الدستور على السلطة التنفيذية[2].

وتقوم السلطة التشريعية في رقابتها للسلطة التنفيذية باستخدام أدوات ووسائل متعددة حيث تعتبر المسئولية الوزارية أخطر هذه الوسائل التي أعطاها المشرع للبرلمان في مراقبته للسلطة التنفيذية ويستطيع من خلالها إسقاط الوزارة وبجانبها بعض الوسائل الأخرى التي تقل عنها خطورة مثل حق إجراء السؤال وحق طرح موضوع عام للمناقشة وحق إجراء تحقيق وحق الاستجواب[3] كالآتي:

1 - السؤال والاستجواب البرلماني:

يتحقق للبرلمان الرقابة للسلطة التنفيذية بطريقة مباشرة وذلك عن طريق توجيه الأسئلة أو الاستجوابات، فالسؤال يمكّن أعضاء البرلمان من متابعة النشاط الحكومي لكل الجهات بطريقة رسمية موثوقة فهو عبارة عن استيضاح موجه من أحد النواب لأحد الوزراء أو إلى رئيس الوزراء بقصد الاستفسار عن شيء معين.

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 326.

(2) د. صلاح الدين فوزي: النظم السياسية وتطبيقاتها المعاصرة، دار النهضة العربية، 1998 - 1999، ص 320 وما بعدها.

(3) د. رأفت دسوقي: هيمنة السلطة التنفيذية على اعمال البرلمان، منشأة المعارف، 2005، ص125.

أما الاستجواب فهو على العكس , هو اتهام من أحد النواب لأحد الوزراء أو الحكومة مجتمعة[1].

ويعني السؤال كذلك بأنه علاقة ثنائية بين السائل والمسئول ومن ثم لا يجوز لأي عضو من البرلمان الاشتراك في المناقشة وأن السؤال لا يتضمن أي اتهام للوزير بل يكون لغرض الاستعلام عن أمر من الأمور يجهله عضو البرلمان[2].

ويعد السؤال الوسيلة الأكثر شيوعا لمباشرة الوظيفة الرقابية على أعمال الحكومة من قبل البرلمان[3]

ولقد بدأ العمل لأول مرة بحق السؤال في انجلترا عام 1721 في مجلس اللوردات الإنكليزي[4] وفي عام 1783 في مجلس العموم الانكليزي[5].

ويعد السؤال حقا لكل عضو من أعضاء البرلمان بمقتضاه يستطيع أن يوجه الأسئلة إلى من يشاء من الوزراء بكل ما يتعلق بأعمال ونشاطات وزارته[6].

ومن الجدير بالذكر أن السؤال أصبح وسيلة برلمانية للرقابة قليل الأهمية بالمقارنة مع الوسائل الأخرى وعلى وجة الخصوص الاستجواب أي أن السؤال يقتصر على طلب العلم بواقعة معينة وليس الحكم على هذة الواقعة[7].

---

(1) د. يحيى الجمل: النظام الدستوري المصري، دار النهضة العربية، ط1، ط2، 1974، ص273 وما بعدها.

(2) د. مصطفى عفيفي: الوجيز في مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، الكتاب الأول، ط2، 1984، ص 364.

(3) د. رمضان محمد بطيخ: التطبيقات العملية لضوابط الحصانة البرلمانية ووسائل واجراءات البرلمان الرقابية، القاهرة، دار النهضة العربية، 2002، ص 71.

(4) لمزيد من التفاصيل حول مجلس اللوردات يراجع:

– introdouction to British constitiutional law, London, , D.C.M.1989. p.11 – 16.

(5) د. عبد العظيم عبد السلام: الدور التشريعي لرئيس الدولة في النظام المختلط دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، 2004، ص 59.

(6) حسن مصطفى البحري: الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كضمان لنفاذ القاعدة، رسالة دكتوراة، ص 108.

(7) د. زين بدر فراج: السؤال كوسيلة من وسائل الرقابة البرلمانية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1991، ص 9.

أما الاستجواب فيقصد به محاكمة الوزارة مجتمعة أو أحد الوزراء على تصرف معين يتصل بالمسائل العامة أي أن الاستجواب لا يقتصر على مجرد الاستيضاح عن أمر من الأمور بل يتضمن اتهاما صريحا، ويؤدي هذا الإجراء إلى إثارة مناقشة عامة داخل المجلس حول موضوع الاستجواب ويتشابه بالتالي مع طرح موضوع عام للمناقشة في هذة الجزئية وينتهي الاستجواب بأحد الأمور الثلاثة:

- توجيه الشكر للوزارة إذا ما استطاعت تبرئة ساحتها أمام البرلمان فيما ينسب إليها.
- إقفال باب المناقشة والانتقال إلى جدول الأعمال في حالة عدم ثبوت ما جاء في الأدلة الدامغة التي تؤيد تقصير الوزارة.
- تحول الاستجواب إلى طرح الثقة بالوزارة أو الوزير. وذلك في حالة ثبوت أدانة الحكومة أو الوزير بالأدلة الكافية على صحة ما جاء به الاستجواب[1].

ونظرا لخطورة الآثار الناتجة عن الاستجواب جرت الدساتير التي أخذت به إلى إحاطته بضمانات معينة لكفالة عدم إساءة استعماله[2].

والاستجواب صناعة فرنسية بدأ تطبيقه في فرنسا بصدور دستور عام 1791 ومنها انتقل إلى دساتير دول أخرى، إلا أن الدستور الفرنسي الحالي لم يأخذ به[3].

والاستجواب كوسيلة رقابية على أعمال الحكومة يفتح باب المناقشة في موضوع لمن يريد من أعضاء البرلمان، فهو ليس مجرد علاقة بين طرفيه كغيره من وسائل الرقابة، وإنما يتعداها إلى مناقشات واسعة في المجلس تترتب عليها آثار خطيرة قد تنتهي إلى سحب الثقة من الحكومة أو أحد أعضائها , وإما أن تؤدي إلى تأكيد الثقة فيها وتدعيم مركزها.

(1) د. صلاح الدين فوزي: النظم السياسية وتطبيقاتها المعاصرة، دار النهضة العربية، ص 320.
(2) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، النظرية العامة والنظام الدستوري، مطبعة جامعة عين شمس ،1998، ص 127.
(3) د. وفاء بدر الصباح: الاستجواب البرلماني في النظام الدستوري الكويتي، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، ص 23.

2 - سحب الثقة:

في انجلترا استقر العمل على تقرير المسؤولية السياسية للوزارة أمام المجلس الأدنى (مجلس العموم) كعرف دستوري[1]، وإن الفقه الإنجليزي[2] يعرّف المسؤولية السياسية للوزارة بأنها، تعني أن الوزارة والوزراء مدينين بالتزامات إلى البرلمان، وتكون هذه المسؤولية أمام مجلس العموم عن سياستها أو سياستهم، وإن بعض الدساتير تواجه هذه المسألة بنص صريح فتقرر مسؤولية الوزارة أمام المجلس الأدنى مثل دستور بولونيا الصادر عام 1921 (المادة 18)، ودستور اليونان الصادر عام 1927 (المادة 88)[3]، والدستور الفرنسي لعام 1958 (المادة 48) .. وهذا الاتجاه هو الذي تميل إليه دساتير الدول الديمقراطية، وهو الأكثر اتفاقاً مع كون المجلس الأدنى الأكثر تمثيلاً للشعب والمعبر الحقيقي عن إرادته والأكثر اختصاصاً[4] .

وقد شذت بعض الدساتير لتقرر مسؤولية الوزارة أمام المجلسين معاً، ومن هذه الدساتير دستور الجمهورية الثالثة في فرنسا، فالوزارة طبقا لأحكام هذا الدستور مسؤولة أمام المجلسين معاً، مجلس الشيوخ والجمعية الوطنية، وهذا ما نصت عليه المادة السادسة من دستور 1875 (القانون الدستوري الثاني، قانون 25 شباط 1879) بنصها على انه (وزراء الدولة مسؤولون جميعاً بالتضامن أمام المجلسين عن سياسة الحكومة العامة، ومسؤولون بصورة منفردة عن الأمور التي يقوم بها كل منهم على حده.)، ومن التطبيقات لمسؤولية الوزارة أمام المجلسين، سحب الثقة من

(1) د. السيد صبري: حكومة الوزارة، بحث تحليلي لنشأة وتطور النظام البرلماني في انكلترا: المطبعة العالمية، مصر، 1953، ص 178.

(2) Michael Allen and Brian Thompson: Cases and Materials on Constitutional and Administrative Law, 9th edition, oxford university, 2006, P250 . and Gilmour Lan :The Body Politic, Hutehinson of London, 1969, P.213.

(3) د. إبراهيم عبد العزيز شيحا: وضع السلطة التنفيذية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2006، ص65.

(4) د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظام البرلماني في لبنان، ط1، الشرقية للنشر والتوزيع، بيروت، 1969، ص62.

الوزارة التي شكلها الرئيس ماكماهون، من قبل البرلمان بمجلسيه[1]، كذلك دستور جمهورية ايطاليا لعام 1947[2]، وجاء ذلك كردة فعل ضد الدكتاتورية الفاشية، مما حدى بالمشرع الدستوري إلى إعلاء موقع البرلمان في النظام السياسي، رغبة منه في عدم قيام سلطة تنفيذية قوية، خوفاً من أن تنمو من جديد نحو الاستبداد، وبالمقابل أعطى الدستور الايطالي حق الحل للوزارة على كلا المجلسين كعامل من عوامل التوازن.

وبالرغم من أن بعض الدساتير تعطي حق مراقبة الوزارة للبرلمان بمجلسيه الأعلى والأدنى مثل الدستور الفرنسي لعام 1958م، الذي أقرَّ لأعضاء البرلمان بمجلسيه الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ حق توجيه الأسئلة المكتوبة والشفوية للوزارة حسب نص المادة (48) منه، لكنَّ المسؤولية السياسية للوزير الأول ومجلس الوزراء تكون أمام الجمعية الوطنية فقط حسب نص المادة (49) من الدستور الفرنسي لعام 1958[3].

---

(1) أحمد عبد اللطيف إبراهيم السيد: رئيس الدولة في النظام البرلماني، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1996، ص 168.

(2) اعتُمِد النظام البرلماني في ايطاليا في دستور 1947، بعد مرحلة طويلة من الحكم الاستبدادي، فأعطى الدستور صلاحيات واسعة للبرلمان بمجلسيه مجلس الشيوخ ومجلس النواب فكلاهما وظيفة التشريع والرقابة والوزارة مسؤولة أمام المجلسين معاً ويستطيع كلا المجلسين طرح الثقة بالوزارة وسحب الثقة منها وإسقاطها، ينظر في ذلك د.عصام سليمان: الأنظمة البرلمانية بين النظرية والتطبيق ،ط1، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2010، ص 217، د. محمد طي: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ط 8 ،منشورات زين الحقوقية، بيروت، 2013، ص 393.

(3) د. مدحت احمد يوسف غنايم: وسائل الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة في النظام البرلماني، المكتب القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، 2011، ص 58.

المطلب الثاني

نطاق تأثير السلطة التنفيذية على أعمال السلطة التشريعية

(تزايد دور السلطة التنفيذية)

إذا كانت السلطة التشريعية قد سيطرت على السلطة التنفيذية في الوقت الذي احتلت فيه مكان الصدارة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فمن الملاحظ في الوقت الحاضر أن دور البرلمانات بدأ يتضاءل تدريجيًا مما يجعلها من حيث الواقع في مركز تبعي بالنسبة للسلطة التنفيذية[1]، ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة فرضتها الظروف بعد الحرب العالمية الأولى وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية. وأصبح لانكماش الدور الذي تقوم به السلطة التشريعية مظاهر متعددة منها، اقتصار دورها على الموافقة من حيث المبدأ على ما تعده السلطة التنفيذية من تشريعات، وبروز دور السلطة اللائحية التي تحوزها السلطة التنفيذية، بحيث أصبحت تكاد تستغرق العمل التشريعي ذاته.

ويقتضي بحث هذا التزايد لدور السلطة التنفيذية أن نقسمه إلى فرعين على النحو التالي:

◈ الفرع الأول : أسباب تزايد دور السلطة التنفيذية.

◈ الفرع الثاني : مظاهر ازدياد دور السلطة التنفيذية.

---

(1) ويلاحظ أن الجمعية الفرنسية للعلوم السياسية قد أقامت ندوة في شهر نوفمبر سنة 1970 حول "المركز الذي تشغله البرلمانات في الديمقراطيات الحديثة"، ولقد أوضحت كلمات المشتركين في الندوة، تضاؤل دور البرلمانات في الحياة السياسية المعاصرة، وذلك بنسب متفاوتة تبعًا للأنظمة الدستورية السائدة في كل دولة، يراجع في ذلك: د. رمزى الشاعر: الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 202، ويراجع أيضا :

- Duhamel (A). Quel est le rôle du parlement dans les démocraties modernes?. Article publiée sur le mande, 19 novembre 1970.
- Vedel (G.); Le régime parlement. Taire a – t – il un avenir?, article publiée sur le monde. 1 décembre 1970.

الفرع الأول

أسباب تزايد دور السلطة التنفيذية

تتعدد الأسباب التي أدت إلى تزايد الدور الذي أصبحت تقوم به السلطة التنفيذية في الأنظمة السياسية المعاصرة.

ومن ذلك أن الدولة الحديثة قد سارت على سياسة تحقيق الرفاهية لشعوبها، وأصبحت الشعوب لا تطلب من حكامها مجرد حماية الحريات والحقوق، بل تعديل النظام الاقتصادي بما يكفل لكل فرد حياة كريمة ومستوى لائقًا من المعيشة، ولقد أدى ذلك إلى أن اتسمت الدولة الحديثة بطابع فني مغرق في التخصص، بحيث أصبحت البرلمانات عاجزة عن تفهم كثير من المشروعات الفنية التي تقوم الحكومة بإعدادها، الأمر الذي جعل السلطة التنفيذية تبرز إلى الوجود وتأخذ مكان الصدارة لما يتسم به أعضاؤها من معرفة فنية للمشكلات ولما تمتلكه من قدرات مادية هائلة، مما جعلها أكثر قربًا واتصالاً بالجماهير ومشكلات المجتمع[1].

وزاد من تضاؤل دور البرلمانات في الحياة السياسية المعاصرة، تكوين السلطة التنفيذية من زعماء البلاد السياسيين، بحيث أصبح تقليدًا برلمانيًا ثابتًا في معظم الدول الديمقراطية، أن يصبح منصب "رئيس الحكومة" من حق زعيم الحزب المنتصر فيي الانتخابات، مما يجعل سلطة اتخاذ القرار في يد زعماء الحزب – وهم أعضاء السلطة التنفيذية – وأن يتحول عمل البرلمان في كثير من الحالات إلى مجرد "مظاهرة سياسية" بين أنصار الحكومة وخصومها، مع اتخاذ القرارات الكبرى خارج قاعة البرلمان، وفي الاجتماعات الحزبية المغلقة.

ومن الأسباب التي ساعدت على تزايد دور السلطة التنفيذية أيضًا، اختيار رئيس الدولة بالانتخاب الحر المباشر أو غير المباشر من قبل هيئة الناخبين، مما يجعل الرئيس مفوضًا من الشعب كله في ممارسة السيادة الوطنية، شأنه في ذلك

(1) د. رمزى الشاعر: الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص203.

شأن أعضاء البرلمان، بل ويتميز على البرلمان بما له من مركز أدبي يعطيه قوة تجعله يتفوق على قوة البرلمان.

ومن هذه الأسباب أيضًا أن الوسائل الحديثة للإعلام والرقابة على الرأي قد أصبحت في متناول السلطة التنفيذية وتحت سيطرتها، وهو ما لا يتوافر للبرلمان.

وإذا كانت هذه بعض أسباب تزايد دور السلطة التنفيذية في ظل الديمقراطيات المعاصرة، فإنها ليست الأسباب الوحيدة، فهناك أسباب أخرى ساعدت على هذا التزايد، وإن كانت أسبابًا غير أساسية، وإنما أسباب مساعدة لهذا التزايد، ومن ذلك تدهور دور المعارضة ودور الأحزاب السياسية في التأثير داخل البرلمانات، أو التأثير على السلطة التنفيذية[1].

وسنقتصر هنا على دراسة بعض هذه الأسباب بشيء من التفصيل وذلك على النحو التالى:

أولاً: تطور دور الدولة الحديثة:

سبق أن ذكرنا أن الدول الليبرالية قد عدلت عن المذهب الفردي الذي يقوم على فكرة الدولة الحارسة، وأخذت بالمذهب الاجتماعي التدخلي، لتعالج عن طريقه مساوئ المذهب الفردي، وتقضي على التطرف الذي لم يعد يتفق مع التطورات المعاصرة[2]، وأصبح الفكر الحديث يأبى أن تقف السلطة موقف المتفرج من النظام الاجتماعي الذي أدى إلى الفوارق الكبيرة بين الطبقات، بل يفرض عليها أن تعني بسعادة الجماعة، وأن تمد نشاطها إلى كل ما يحقق هذا الهدف.

---

(1) د. سعاد الشرقاوي: علم الاجتماع السياسي، القاهرة، سنة 1977، ص116 – 117، ويراجع أيضا: د.عبد الله ناصف: مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص224 ومابعدها.

(2) من الملاحظ أن هذا التغيير الذي ظهر في إطار المذاهب الاجتماعية قد أحدث تعديلاً جذريًا في التوازنات التي كانت تعرفها الديمقراطية التقليدية، فلقد أدى ذلك إلى تغير عميق في طبيعة النظم السياسية المعاصرة، وتعديل جذري في مركز الفرد من السلطة وحقوقه قبلها، وقيام مفاهيم جديدة لحريات الأفراد العامة.

- يراجع في ذلك: د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 298.

فلقد كان لانتشار الاتجاهات الاشتراكية التي بدأت تسود أنحاء كثيرة من العالم، أثر كبير على الدول التي ساد فيها المذهب الفردي، فعدلت عن أحكام هذا المذهب جزئيًا، وبدأت في فرض سيطرتها على الاقتصاد القومي وتعبئة الموارد اللازمة لتحقيق أهداف الجماهير. بمعنى أن فئات المجتمع المختلفة وتنظيماته، كنقابات العمال ومنظمات الفلاحين وتجمعات المواطنين، بدأت تطالب بضرورة تدخل الدولة لتوفير التنمية وتوزيع الدخل القومي بصورة أفضل على المواطنين[1]. كما أن الشعوب لم تعد تتطلب من حكامها مجرد حماية الحريات والحقوق، بل تعديل النظام الاقتصادي بما يكفل لكل فرد حياة كريمة ومستوى لائقًا من المعيشة بما يحقق الرفاهية لهذه الشعوب[2].

ولقد أدى هذا التزايد لدور الدولة الحديثة، وظهور مجالات من العمل لا يمكن لأي هيئة غير الدولة أن تقوم بها، أن اتسمت الوظيفة في الدول الحديثة بطابع فني مغرق في التخصص[3]، يتطلب وجود خبراء متخصصين وفنيين، ممن يسمون "بالتكنوقراط"[4]، بحيث أصبحت السلطة التشريعية عاجزة عن تفهم

(1) د.عبد الله ناصف: مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 229.

(2) د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص157.

(3) فمن الملاحظ أن تزايد تدخل الدولة مرتبط بتزايد التقدم التكنولوجي، فكلما زاد التقدم الصناعي كلما انعكس ذلك على مدى تدخل الدولة واتساع سلطتها وازدياد سيطرتها على الأفراد، فلا شك أن السلطة التنفيذية هي الجهة القادرة على إحداث التحول داخل الدولة لصالح تحقيق أهداف الشعوب.

(4) ولذلك ذهب البعض إلى أنه: على خلاف ما كان يتصور من أن التقدم الصناعي الهائل سيؤدي إلى سعادة الفرد ونمو الديمقراطية، فإن هذا التقدم قد ترتب عليه انحسار الديمقراطية التقليدية التي أصبحت عاجزة عن أن تساير ظروف المجتمعات الصناعية المتقدمة. فلقد عجزت فكرة التوازن التقليدي بين السلطات في الدولة عن العمل في المراحل التي تسمى "مراحل ما بعد التقدم"، ولم تعد الأمور تسير وفق سياسات قائمة على أيديولوجيات ومبادئ نظرية، وأصبحت تسير وفق أهداف علمية محسوبة حسابًا دقيقًا، ولم يعد للصراعات الأيديولوجية والسياسية دور كبير، لأن مجتمعات ما بعد التقدم لا تثير=

كثير من المشروعات الفنية التي تقوم الحكومات بإعدادها، وأصبحت السلطة التنفيذية هي القادرة على مواجهة مختلف المشكلات وإيجاد الحلول لها، ويرجع ذلك لقدرة هذه السلطة على سرعة اتخاذ القرار على عكس البرلمانات التي يتسم عملها - عادة - بالبطء نظرًا لما يثيره الأعضاء أحيانًا من مناقشات نظرية متعددة. كما يرجع أيضًا لقدرتها على وضع إرادتها موضع التنفيذ، ووجودها في وضع يسمح لها بمعرفة تفاصيل المشاكل المختلفة للمجتمع[1].

وكان من نتيجة ذلك أن لجنة الطاقة الذرية في الولايات المتحدة الأمريكية قد احتكرت اختصاص رسم السياسة الذرية، وتعدها سرًا لا تذيع عنه إلا ما تراه غير متعارض ومتطلبات الأمن القومي الأمريكي[2]، مما أدى إلى أن يصبح الكونجرس الأمريكي عاجزًا عن الإحاطة بحقيقة هذه السياسة، وعن القيام بدور فعال فيها.

ثانيًا: اختيار رئيس الدولة بالانتخاب الحر المباشر:

من الأسباب التي أدت إلى سيطرة البرلمانات في بعض الدساتير الفرنسية السابقة على دستور سنة 1958، اختيار رئيس الدولة عن طريق مجلسي البرلمان، مما جعله في وضع التابع لهما.

ولذلك كان اختيار رئيس الدولة في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة عن طريق الانتخاب الحر المباشر من العوامل التي ساعدت على تزايد دور السلطة التنفيذية؛

= مشكلات سياسية بقدر ما تثير مشكلات فنية معقدة تحتاج لمواجهتها إلى فنيين على درجة عالية من التخصص.

- يراجع في ذلك: د. عبد الله ناصف: نفس المرجع، ص 216 - 217.

(1) فمن الملاحظ حاليًا بصفة عامة أن الحكومات المعاصرة تملك وسائل تستطيع عن طريقها أن تسيطر على الدولة كلها، فلديها الحسابات العلمية الحديثة، ولديها كافة الأبحاث العلمية والفنية التي وصلت إلى أعلى درجة من الدقة، يراجع في هذا المعنى:

- Hauriou (A.), op. cit., p. 723.

(2) د. إسكندر جرجس: الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية، مرجع سابق، ص 276.

وأن في تقوية مركز رئيس الدولة تقوية للسلطة التنفيذية كلها، حيث يقف على قمتها ويعتبر الموجـه الحقيقي لسياستها[1].

فلقد أصبح الرئيس في ظل هذا النوع من الانتخاب يستمد قوته وشرعيته من الجسـم الانتخـابي الذي أتى به إلى قمة السلطة، ومن الواضح أن الجسم الانتخابي الذي أتى بالرئيس إلى السلطة يمثل الأمة بأكملها، في حين أن أعضاء البرلمان ينتخبون من قبل دوائرهم الانتخابية فقط، وهذا يعني أن كل نائب يمثل دائرة صغيرة من دوائر الدولة، على عكس الرئيس الذي يعتبر رجل الشعب المختار.

وتأكيدًا للدور القيادي لرئيس الدولـة في ظـل الاختيـار بالانتخـاب الحـر المبـاشر، أعلـن الـرئيس الفرنسي ديجول في 31 ينـاير سـنة 1964 أن رئـيس الجمهوريـة باعتبـاره رجـل الأمـة المختـار بواسـطة أبنائها، فإنه مفوض في مباشرة سلطات الدولة كلها، ولهذا لا يمكن أن تظل أية سـلطة في موقعهـا أو أن تباشر عملها إلا بواسطته وعن طريقه. فسلطة الدولة كلها قد فوضت كاملـة لـرئيس الجمهوريـة عـن طريق الشعب[2].

---

(1) ولذلك ذهب هوريو إلى أنه يجب عند تحديد وضع كل من السـلطة التنفيذيـة والسـلطة التشريعيـة في النظـام الدستوري لدولة من الدول، أن يؤخذ في الاعتبار شخص رئيس الدولة باعتباره ركنًـا أساسـيًا مـن أركـان السـلطة التنفيذية.

- Hauriou; op. cit, p. 369.

(2) ورد في حديث الرئيس ديجول أن "رئيس الجمهورية هو رجل الأمة، التي وضعته في هذا المكـان ليكـون مسـئولاً عن مسيرتها، ولذلك فمن البديهي أن يستأثر رئيس الجمهورية وحده بسلطة الدولة ويفرضها. فهو الذي يختـار الوزير الأول ويعينه كما يعين بقية أعضاء الحكومة، وهو الذي يملك حق تغييره أمـا لأنـه أنجـز المهمـة الموكـول إليه تنفيذها وأصبح من الواجب مواجهة مرحلة جديدة، وأما لأنه لم يعد محل ثقته. كما أنه هـو الـذي يصـدر القرارات التـي تتخـذ في المجـالس. ويصـدر القـوانين، ويتفـاوض ويوقـع المعاهـدات، ويوافـق أو لا يوافـق عـلى الإجراءات المقترحة عليه. وهو الرئيس الأعلى للقوات المسلحة، ويعين الموظفين في الوظائف العامـة، وهـو الـذي يتخذ كل الإجراءات اللازمة في حالة الخطر. وأن رئيس الجمهورية بكل وضوح يمسك بيده وحدة سلطة الدولـة، ومن المفروض أن يكون مفهومًا أن سـلطة الدولـة غـير قابلـة للتجزئـة: إذ يعهـد بهـا كاملـة إلى الـرئيس الـذي انتخـب وأيـة سـلطة أخـرى، وزاريـة أو مدنيـة أو عسـكرية أو قضـائية، لا يمكـن أن تبقـى أو تظـل قائمـة=

ثالثًا: تشكيل الحكومة من كبار زعماء الأحزاب السياسية:

من العوامل التي ساعدت على ازدياد نفوذ السلطة التنفيذية في الديمقراطيات المعاصرة، تكوين تلك السلطة من أكبر زعماء البلاد السياسيين. فمن الملاحظ أن زعيم الحزب الفائز بالأغلبية البرلمانية يقوم بتأليف وزارته، بحيث أصبح تقليدًا برلمانيًا ثابتًا في معظم الدول الديمقراطية أن يصبح منصب "رئيس الحكومة" من جانب زعيم الحزب المنتصر في الانتخابات، ويقوم زعيم الحزب باختيار زملائه الوزراء من كبار زعماء حزبه في حالة فوزه بالأغلبية المطلقة، ومن بين زعماء الأحزاب الأخرى في حالة الحكومات الائتلافية. مما أدى إلى أن تصبح عضوية البرلمان بالنسبة لكثير من السياسيين مجرد معبر إلى منصب وزاري مرموق، وأن يتحول عمل البرلمان في كثير من الحالات إلى مجرد "مظاهرة سياسية" بين أنصار الحكومة وخصومها، مع اتخاذ القرارات الكبرى خارج قاعة البرلمان، في الاجتماعات الحزبية المغلقة كما اشرت مسبقاً[1].

= في مكانها إلا بموافقته"، يراجع في ذلك:

- Hauriou (A.); op. cit., pp, 884, 885.
- Cadart (J.); Institutions politique et droit constitutionnel, Paris 1979, p. 750,
- ولقد ردد بومنبيدو هذا القول أيضًا في رسالته إلى البرلمان في 5 أبريل سنة 1972، حيث أشار إلى النواب بأنهم ممثلي الشعب واعتبر نفسه ممثل الشعب كله.
- يراجع في ذلك: هوريو، مرجع سابق، ص 728، هامش 46، وهو تقريباً ما سبق أن ذكره الرئيس الأمريكي روزفلت بقوله:

"I am. So to speak, King, prime Minister, and party leader in a very country".

- يراجع في ذلك:
- Lord Morrison; Government and Parliament, London 1966, p. 103.
- ويراجع أيضًا: د. حميد الساعدي: الوظيفة التنفيذية لرئيس الدولة في النظام الرئاسي، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1981، ص 47.

(1) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1986، ص 226. =

وقد بدأ هذا النظام في انجلترا عندما بدأ الملك يعين زعيم الحزب الذي يحصل على أغلبية المقاعد في مجلس العموم رئيسًا لمجلس الوزراء. وبذلك أصبح دور رئيس الدولة – في ظل هذا النظام – محدودًا، إذ يكون مقيدًا في اختياره لرئيس مجلس الوزراء بأن يكون متمتعًا بثقة المجلس المنتخب حتى ولو لم يكن محل رضا منه شخصيًا. كما أنه لا يستطيع أحد أن يقبل بذلك المنصب إلا إذا كان حاصلاً على أغلبية برلمانية يستطيع الاعتماد عليها داخل البرلمان[1].

رابعًا: سيطرة السلطة التنفيذية على الوسائل الحديثة للتحليل والإعلام والرقابة على الرأي العام:

يقوم الرأي العام في الدول الديمقراطية بوظيفة الحكم، وهذا الحكم يأتي عن طريق مناقشة الرأي والوصول به إلى رأي أخير ملزم فعال[2].

فالديمقراطية تعتمد أساسًا على حرية تكوين الرأي العام وحرية التعبير عنه، ثم تمكين الرأي العام من أداء وظائفه في التأثير على تصرفات الحاكمين وسلوك المحكومين، وتعتمد السلطات الحاكمة على الرأي العام في إدخال تغييرات كبيرة في المجتمع، مما يؤدي إلى أن يصبح للرأي العام دور هام في إحداث التغييرات

= ويرى سيادته – بحق – أن البرلمانات لن تسترد وظائفها الحقيقية إلا إذا شكلت الحكومات من رجال الصف الثاني في التنظيمات السياسية والحزبية، وتفرعت القيادات السياسية للعمل السياسي، أما في نطاق البرلمان أو خارجه، وهو اتجاه بدأ يظهر في بعض الدول.

ويلاحظ أن الدستور الفرنسي الصادر في سنة 1958 قد نص على عدم جواز الجمع بين منصب الوزارة وعضوية البرلمان، وأوضح ديجول أن الهدف من هذا النص هو القضاء على الأمل الذي ينشأ لدى النائب في كرسي الوزارة، والذي يؤدي إلى الرغبة في هدم الحكومة القائمة بقصد إخلاء المكان، وكان هدف ديجول من تقرير هذه القاعدة هو الرغبة في تقوية الحكومة وليس في إضعافها.

(1) د. محمد قدري حسن: رئيس مجلس الوزراء في النظم البرلمانية المعاصرة، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة، 1987، ص 16 وما بعدها، ص 49 وما بعدها.

(2) د. رمزى الشاعر: في النظرية العامة للقانون الدستوري، الطبعة الثالثة، 1983، ص 672 وما بعدها.

السياسية الكبرى، فلا يتصور تجاهله أو العمل في اتجاه يخالفه، دون أن يتعرض من يقدم ذلك إلى ضغوط وتيارات تلجئه إلى التوافق مع الرأي العام، سواء بالاستجابة له أو بمحاولة التأثير فيه بالوسائل المختلفة الكفيلة بتعديل اتجاهه بالقدر الذي يحقق التوافق الملائم.

وأمام أهمية الرأي العام، وحرص الحكومات على استمالته واستقطابه تجاه سياستها، فإنها تستخدم في إقناعه ما تملكه أجهزة الإعلام، ولقد طورت الثورة التكنولوجية وسائل الإعلام والدعاية، مما جعلها أداة فعالة لها تأثيرها الكبير في المجال، وأعطت قدرة كبيرة للقائمين على وسائل الاتصال تشكيل آراء الناس وتطويع اتجاهاتهم.

الفرع الثاني

مظاهر ازدياد دور السلطة التنفيذية

شهدت الأنظمة السياسية المعاصرة تطورات ملحوظة، غيرت إلى حد كبير من الصورة التقليدية لوظائف البرلمانات. وآية ذلك ما طرأ على سلطة البرلمان في مجال التشريع؛ إذ أصبح دوره يقتصر في معظم الحالات على إقرار المشروعات التي تقدمها الحكومة، بعد أن يقتنع بالأسس التي تقوم عليها. كما أن بعض الدساتير منحت مشروعات القوانين الحكومية أولوية في المناقشة، فضلاً عن إعطاء رئيس الجمهورية سلطات تكاد تكون مطلقة في الظروف الاستثنائية، وبالإضافة إلى ذلك ذهبت بعض الدساتير إلى تحديد مجال بعينه للقانون، كل ما عداه من اختصاص اللائحة، مما أدى إلى أن تصبح الحكومة في إصدار اللوائح ممتدة لتشمل جميع الميادين حين أن البرلمان لا يجوز له إصدار القوانين إلا في مجال ما نص عليه الدستور.

ومن الدول الغربية التي ساد فيها هذا الاتجاه إنجلترا؛ حيث اتجه النظام الدستوري الإنجليزي نحو نوع من "حكومة الوزارة"، نظرًا لوجود نظام الحزبين السياسيين، مما يمكن مجلس الوزراء من التمتع بسلطات واسعة اعتمادًا على

الأغلبية التي يتمتع بها حزبه في البرلمان، ويضعف من رقابة البرلمان للحكومة بحيث تصبح رقابة وهمية تخفي وراءها رقابة الحكومة للبرلمان[1].

ومن ذلك أيضًا فرنسا في نظامها الدستوري الحالي، حيث قام دستور ديجول سنة 1958 إلى تقرير سلطات فعلية لرئيس الجمهورية[2]، فأصبح يتمتع بحق حل الجمعية الوطنية بمحض إرادته دون أي قيد يرد على هذا الحق، كما يجوز له أيضًا إجراء استفتاءات في حالات معينة[3]، وفضلاً عن ذلك فإن الدستور قد حدد مجالاً بعينه للقانون وجعل ما عداه من اختصاص اللائحة، ويقوم المجلس الدستوري بإلغاء القوانين التي تصدر خارج "النطاق التشريعي".

أولاً: تناقص دور البرلمانات في التشريع:

أوضحنا أن البرلمانات قد ضعف دورها نتيجة لما اتسم به نشاط السلطة التنفيذية من طابع فني معقد، يصعب على البرلمانيين التصدي له لعدم توافر المعرفة العلمية الكافية والتخصص الفني اللازم لدى كثير منهم، مما جعل البرلمانات لم يعد بإمكانها القيام بوظائفها الأساسية.

---

(1) Marx ,op, cit, p. 38.

(2) ولقد انتقد البعض هذا الاتجاه الذي سار فيه الدستور الفرنسي، إلى أنه إذا كان المقصود منه هو تقوية السلطة التنفيذية، لوجب زيادة نفوذ سلطات رئيس مجلس الوزراء وتعزيز سلطته لا زيادة نفوذ وسلطات رئيس الجمهورية، وإلا فعن زيادة سلطات رئيس الجمهورية تقسم السلطة التنفيذية، في داخلها منافسة دائمة، وتزيدها ضعفًا على ما هي عليه، يراجع في ذلك:

- موريس دوفرجيه: دساتير فرنسا، ترجمة أحمد حسيب عباس، مراجعة د. السيد صبرى، الطبعة الثانية، 1971، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ص 139.

(3) ونتيجة لهذه السلطات الفعلية التي يمارسها رئيس الجمهورية الفرنسية دون حاجة إلى توقيع الوزراء، ذهب البعض من الفقهاء الدستوريين إلى وصف النظام الذي قرره دستور الجمهورية الخامسة بأنه نوع من النظام البرلماني، وتنبأ له بالزوال بعد انتهاء عهد الجنرال ديجول – ولكن التعديل الذي طرأ على الدستور في سنة 1962، وجعل اختيار رئيس الجمهورية بواسطة الانتخاب المباشر، قد أدى إلى أن يصبح هذا النظام قريبًا من النظام الرئاسي، يراجع في ذلك:

- Duverger (M.)' La Ve République, Paris, 1968, pp. 84 – 88 et suiv.

ونتيجة لذلك لم تعد البرلمانات قادرة على أن تمارس وظيفة التشريع بصورتها الكاملة، وهي الوظيفة التقليدية الأساسية التي قامت من أجلها هذه البرلمانات، فإذا كان دور البرلمانات قد تناقص في التشريع، فإنها بالتالي لم تعد قادرة أيضًا على القيام بمهمة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية بالصورة التي يفرضها التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. ويرجع ذلك إلى أن الحكومة والأغلبية البرلمانية تسيطران على نشاط البرلمانات. ومن ذلك أن جدول أعمال الجلسات يتحدد بالاتفاق بين الحكومة والأغلبية البرلمانية. مما يزيد من سيطرتهما على الأسئلة وطلبات الإحاطة التي تتقدم بها المعارضة، فضلاً عن أنه في كثير من الأحيان لا ترغب الأغلبية في استخدام وسائل الرقابة التي تضع الحكومة في حرج باعتبار أن الحكومة جزء من الأغلبية. كما أن المشاهد حاليًا في الأنظمة السياسية المعاصرة تراخي البرلمانات في استخدام إجراء سحب الثقة من الحكومة، حتى أن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى القول بتقادم هذا الحق في إنجلترا لأن البرلمان الإنجليزي ظل لا يستخدم هذا الحق لفترة تزيد على نصف قرن من الزمان؛ إذ لم يستخدم إلا في مارس سنة 1979 حين أسقط البرلمان حكومة جيمس كالاهان[1]، ومما ساعد على هذا التراخي في سحب الثقة نظم الحزبية الثنائية في انجلترا والأحزاب المسيطرة

(1) جيمس كالاهان – James Callaghan – سياسي بريطاني من حزب العمال البريطاني (27 مارس 1912 – 26 مارس 2005). كان رئيساً لوزراء بريطانيا من 5 أبريل 1976 إلى 4 مايو 1979، وزعيم حزب العمال من 1976 إلى 1980. كالاهان هو حتى الآن السياسي الوحيد في التاريخ الذي خدم في كل أربعة من "المكاتب الكبرى للدولة"، بعد أن كان وزير الخزانة من 1964 إلى 1967، وزير الداخلية من 1967 إلى 1970، ووزير الخارجية من عام 1974، حتى تعيينه رئيس الوزراء في عام 1976، رئيسا للوزراء، كان لديه بعض النجاحات، ولكن تذكر أساساً للأزمة "شتاء السخط" في 1978 – 1979. خلال فصل الشتاء البارد جدا، أدت معركته مع النقابات العمالية إلى ضربات هائلة تسببت في إزعاج الشعب بشكل خطير، مما أدى إلى هزيمته من قبل مارغريت ثاتشر، يراجع في ذلك:

– Kenneth O. Morgan, Callaghan: A Life, 1997, p.

في بعض الدول الأخرى، مما يجعل الحزب الحاكم متمتعًا بأغلبية ساحقة داخل البرلمان، ولا تخشى الحكومة بذلك طرح الثقة بها[1].

فلقد تناقص دور البرلمانات في اقتراح القوانين بصفة عامة، وزادت بذلك من نسبة التشريعات الحكومية بالمقارنة إلى التشريعات التي يقترحها أعضاء البرلمان. كما تناقص دور البرلمانات أيضًا في التشريعات المالية، وأعطيت المشروعات الحكومية الأولوية في المناقشة.

ومن الأمثلة الواضحة عن ذلك:

1 - زيادة عدد مشروعات القوانين المقدمة من الحكومة على الاقتراحات المقدمة من أعضاء البرلمان:

من المشاهد في دول العالم في الوقت الحاضر أن الغالبية العظمى من التشريعات التي تعرض على البرلمان ذات مصدر حكومي، وأن دور البرلمانات يقتصر من حيث الواقع على مجرد إقرار المشروعات التي تتقدم بها الحكومة بعد أن تقتنع بالأسس الكبرى التي تقوم عليها تلك التشريعات[2].

وبذلك أصبحت سلطة التشريع بيد الحكومة، لأن البرلمان لا يضع مشروع القانون، وإنما يصوت في عجالة على نصوص وضعتها سلفًا لجان فنية حكومية لديها المعرفة العلمية الكافية والتخصص الفني اللازم لفهم المشكلات المعقدة التي يثيرها عالم اليوم ويهدف القانون إلى وضع الحلول الملائمة لها، ولقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لدور السلطة التنفيذية في مجال اقتراح القوانين أن نشر رؤساء اللجان في الجمعية الوطنية الفرنسية ورئيس جمعية الصداقة المسماة (حاضر ونشاط الديجولية) في 14 يوليو سنة 1971 احتجاجًا في جريدة لوموند الفرنسية، انتقدوا فيه العقبات التي تقيمها السلطة التنفيذية في مواجهة اقتراحات أعضاء البرلمان لمشروعات القوانين، والتي تؤدي إلى اقتصار هذه الاقتراحات على مشروعات

(1) د. عبد الله ناصف: مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 221 - 222.

(2) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 179 - 180.

القوانين غير الهامة. ولقد أنهوا هذا الاحتجاج بقولهم "إن كل شيء يسير كما لو كانت هناك نوايا تكنوقراطية تهدف إلى محاصرة البرلمان وقصر وظيفته على مجرد التسجيل، وشل قدرته على المبادرة والتفكير، وبالتالي إضاعة حقه في التعبير عن إرادة الأمة"(1).

وإذا كان هذا التزايد لعدد مشروعات القوانين الحكومية يرجع إلى ما تتسم به المجتمعات الصناعية المتقدمة من طابع فني معقد، فإنه ساعد على ذلك أيضًا ما يشوب الاقتراح البرلماني للقانون من عيوب. ومن ذلك شيوع ظاهرة المقترحات الدعائية التي تستهدف مجرد تحقيق مصلحة شخصية للنائب الذي لا يهتم بمدى صلاحية الاقتراح أو جديته بقدر ما يهتم بلفت الأنظار إليه، واتصاف كثير من المقترحات البرلمانية بالطابع الإقليمي أو الطائفي وخضوعها لتأثير جماعات الضغط، وسوء الصياغة وتعارض المعاني وتضاربها في مثل هذه الاقتراحات، والتسرع فيها والتأثر بانفعال النواب ونزواتهم(2).

ولم تكتف بعض الدساتير بما فرضه الواقع العملي من تزايد لدور السلطة التنفيذية في مجال اقتراح مشروعات القوانين، مما جعل السلطة الحقيقية في التشريع بين يدي الحكومة، بل حرمت صراحة البرلمان من حقه الطبيعي في اقتراح القوانين، وجعلت هذا الحق منفردًا للحكومة(3) .

---

(1) Hauriou (A.), Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris 1975, op. cit., pp. 874 – 875.

(2) د. عمر حلمى فهمى: الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة في النظامين الرئاسي والبرلماني، رسالة دكتوراة كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1980، ص 13 وما بعدها.

(3) والمراد بهذا الاتجاه من تنظيم حق الاقتراح هو منح السلطة التنفيذية حق الاقتراح مع حرمان السلطة التشريعية من ممارسة هذا الحق مع ما في ذلك من سلوك غريب لكون هذه السلطة هي الممثلة للشعب والمجسدة لارادته، ولا يمكن تصور وجود هذه الصورة من الاقتراح في الدول ذات الأنظمة الرئاسية بينما يمكن تصور وجودها بشكلها المطلق أو الجزئي في بعض الدول ذات الأنظمة البرلمانية وان كانت حتى في هذه الحالة الأخيرة غير شائعة في هذه الدول ولا تعتبر من السمات المميزة للنظام البرلماني، وهذا ما أخذت به فرنسا في دساتير السنة الثامنة للثورة 1799 وسنة 1814 وسنة 1852، وأخذ به القانون الأساسي العراقي الذي قصر من اقتراح القوانين المالية على الحكومة، وحدها كما نحى الدستور المصري=

2 - تناقص دور البرلمانات في التشريعات المالية:

إذا كانت الوظيفة المالية هي السبب التاريخي لنشأة النظام النيابي[1]، فإن

= لعام 1930 نفس المنحى إذ نص في المادة 28 منه على (اقتراح القوانين المالية خاص بالملك) كما ان الدستور السوري لعام 1973 حرم على السلطة التشريعية ممارسة حق الاقتراح عندما نص في المادة (110) من ان (لرئيس الجمهورية ان يعد مشاريع القوانين ويحيلها إلى مجلس الشعب للنظر في إقرارها)، وبذلك يكون الدستور قد حصر دور مجلس الشعب في إقرار مشاريع القوانين وهذا ما أكدته المادة (71) بند (2) بان يتولى مجلس الشعب اختصاص إقرار القوانين، ومسوغات هذا الوضع ان السلطة التنفيذية لديها من الموظفين الفنيين ومن الإدارات ما يكفل حسن اقتراح وصياغة التشريع في ضوء الصالح العام، في حين تنقص أعضاء الهيئة التشريعية مثل هذه الرسائل فضلاً عن تأثرهم في كثير من الأحيان بمصالح دوائرهم وأحزابهم بما قد يتعارض مع الصالح العام، وبالرغم من هذه المسوغات الا ان هذا الوضع منتقد لان حرمان السلطة التشريعية من اقتراح القوانين سواء المالية أو غير المالية أمر غير مقبول مادامت هذه السلطة ممثله للشعب والإرادة العامة، كما ان الاعتبارات التي يستند إليها أصحاب الرأي بقصر حق اقتراح القوانين المالية على السلطة التنفيذية وهي ميل هذه المجالس النيابية إلى الإسراف والتبذير يمكن معالجتها، لذلك ذهب رأي، وفي محاولة لاجتناب ذلك تم اقتراح قيود تمنح استعمال السلطة التشريعية لحق اقتراح القوانين المالية، وذلك بقصر استعماله على أعضاء لجنة الميزانية بمجلس النواب مع وجوب بيان مصدر الايراد عند طلب منح الاعتماد، وهو رأي يحول التوفيق بين حق السلطة التشريعية في الاقتراح وبين ضرورة مراعاة تلك الاعتبارات التي أظهرت التجارب النيابية لعدة بلدان صحتها، يراجع في ذلك: د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري، الكتاب الثاني، النظام الدستوري المصري، الطبعة الخامسة، مطبعة الاعتماد، 1955، ص 400.

(1) فلقد كان للملك في إنجلترا الحق في فرض الضرائب دون موافقة البرلمان، ولكنه اضطر في عام 1215 إلى الخضوع للقاعدة التي نص عليها العهد الأعظم والتي تقضي بأنه لا يجوز أن تفرض ضريبة إلا بالموافقة العامة للمملكة، واعتبر لذلك البرلمان هو المعبر عن هذه الموافقة لتكوينه من طبقات الشعب الثلاث (الإشراف ورجال الدين وكبار الأعيان)، ولقد سار على هذا النحو قانون الحقوق الصادر في 13 فبراير سنة 1688، حيث تضمن في المادة الرابعة النص على أنه لا يجوز للملك أن يفرض أي ضريبة بدون موافقة البرلمان.

يراجع في تفصيلات ذلك: د. السيد صبري: حكومة الوزارة، مرجع سابق، ص101 وما بعدها، ويراجع أيضا: د.عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص218 وما بعدها.

الاتجاهات الدستورية المعاصرة قد ترتب عليها تطور ملحوظ فيما يتعلق بسلطة البرلمان في التشريعات المالية.

فلقد جعلت معظم الدساتير الحديثة إعداد الميزانية موازنتها من عمل السلطة التنفيذية، وقصرت دور البرلمانات على مجرد إقرارها من حيث المبدأ، دون تدخل في تفاصيلها لتعديل زيادة أو نقصًا. كما وضعت قيودًا على حق أعضاء البرلمان في اقتراح ما يتصل بالمسائل المالية.

ويرجع ذلك إلى ما لوحظ من اتجاه البرلمانات نحو الإسراف في إقرار مشروعات مظهرية ترهق الميزانية، وما صاحب إعداد الميزانية وموازنتها من دقة وتعقيدات في الوقت الحاضر[1].

3 - إعطاء المشروعات الحكومية الأولوية في المناقشة:

خرجت بعض الدساتير الحديثة على قاعدة المساواة بين مشروعات القوانين التي يقترحها الأعضاء وتلك التي تتقدم بها الحكومة[2]، وميزت المشروعات الحكومية بأولوية النظر أمام المجلس النيابي[3]، مما يعطي للحكومة سلطة تحديد الأولويات بالنسبة لما ينظره المجلس، بل أن بعضها قد أعطى للسلطة التنفيذية الحق في التشريع بدلاً من السلطة التشريعية عند تراخي هذه الأخيرة في البت في مشروعات القوانين المستعجلة[4].

ثانيًا: إعطاء رئيس الدولة سلطات تكاد تكون مطلقة في الظروف الاستثنائية (تشريع الضرورة):

إذا ما قامت حالة من حالات الضرورة التي تستدعي الإسراع في اتخاذ تدابير

(1) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 199.

(2) إذ إن القاعدة المستقرة في هذا الشأن أنه لا تمييز بين مشروعات القوانين ذات المصدر الحكومي والقوانين ذات المصدر البرلماني، سواء في تحديد وقت المناقشة أو في التصويت، فيجب أن يأخذ كل منهما دوره حسب تاريخ وصولها إلى المجلس.

(3) د. سليمان الطماوي: نفس المرجع، ص204.

(4) د. محسن خليل: علاقة القانون باللائحة، بحث بمجلة الحقوق، السنة الرابعة عشرة 1969، العددان الثالث والرابع، ص 34.

لا تحتمل التأخير، أي في حالة الاستعجال، عن طريق التشريع الذي يصدر أصلاً عـن طريـق السـلطة التشريعية، ولكن السلطة التشريعية، تكون منعدمة نظراً لكون مجلس النواب غير قائم، فهنا لابد مـن مواجهة حالة الضرورة أو الاستعجال بتشريع عـادي، لـذا خـول الدسـتور السـلطة التنفيذيـة الحـق في الحلول محل السلطة التشريعية مؤقتاً في هذا الاختصاص عن طريق سن قرارات تكون لها قوة القانون أي قوة التشريع العادي[1].

---

(1) ضوابط إصدار قوانين الضرورة:

تضع بعض الدساتير بعض الضوابط أو القيود على هذه السلطة مثل:

1-أن يكون مجلس النواب غير قائم.

2-أن يكون هناك ظروف تتوافر بها حالة تسوغ لرئيس الجمهورية سرعـة مواجهتهـا بتـدابير لا تحتمـل التـأخير إلى حين انعقاد مجلس النواب، ويقدر رئيس الجمهورية قيام حالة الضرورة.

3-أن لا يخالف القرار الصادر الدستور.

4-أن يتم عرض هذه القرارات على مجلس النواب خلال مدة معينة من تاريخ أول انعقاد له.

ويتم ذلك باصدار قرارات تكون لها قوة القانون ويختص رئيس الجمهورية باصدار هذه القرارات.

ويترتب على عدم استيفاء الشروط اللازمة لإصدار تشريعات الضرورة عدم دستورية هذا التشريع، ولقد أصدرت المحكمة الدستورية العليا عدة أحكام بعدم دستورية قرارات صدرت من السلطة التنفيذية استناداً لهـذه المـادة دون أن تستوفي الشروط اللازمة لإصدارها.

وهذه الأحكام هي:

1-الحكم رقم 28 لسنة 2 ق بخصوص القرار الجمهوري رقم 44 لسنة 1979 الصـادر بشـأن تعـديل بعـض أحكـام قوانين الأحوال الشخصية: والذي قضى بعدم دستورية هذا القرار وذلك لصدوره اسـتناداً للـمادة 147 مـن دستور 1971 والتي توجب أن يكون هناك حالة ضرورة تستوجب الاستعجال في اصـدار التشريـع، وحيـث كانت أسباب الحكومة حينها، وهي مجرد الرغبة فى تعديل قوانين الأحوال الشخصـية بعـد أن طـال الأمـد على العمل بها رغم ما إستجد مـن تغيـيرات فى نـواحى المجتمـع تحقيقـاً لإصـلاح مرتجـى، لا تتحقـق بهـا الضوابط المقررة في المادة 147، لذا قضت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية هذا القرار. =

حيث اتجهت بعض الدساتير المعاصرة إلى منح رئيس الدولة في حالات استثنائية معينة سلطات تكاد تكون مطلقة، مما دعا البعض من الفقهاء إلى وصف سلطات رئيس الدولة في هذه الحالات بأنها تؤدي إلى ممارسة دكتاتورية مؤقتة[1].

حيث نص الدستور الفرنسي الصادر سنة 1958 في المادة 16 على أنه "إذا أصبحت أنظمة الجمهورية أو استقلال الوطن أو سلامة أراضيه أو تنفيذ تعهداته الدولية مهددة بخطر جسيم وحال، ونشأ عن ذلك انقطاع المؤسسات العامة الدستورية عن مباشرة مهامها كالمعتاد، يتخذ رئيس الجمهورية الإجراءات التي تقتضيها هذه الظروف بعد التشاور مع الوزير الأول ورؤساء مجلسي البرلمان والمجلس الدستوري بصفة رسمية.

ويحيط الأمة علماً بذلك برسالة، ويجب أن يكون الغرض من هذه الإجراءات هو تمكين السلطات العامة الدستورية من القيام بمهمتها في أقرب وقت ممكن، ويستشار المجلس الدستوري بشأن هذه الإجراءات، ويجتمع البرلمان بقوة القانون، ولا يجوز حل الجمعية الوطنية أثناء ممارسة هذه السلطات الاستثنائية"[2].

وكما أوضح الباحث أن الأصل أن تقوم السلطة التشريعية متمثله في مجلس النواب، وهي صاحبة الحق الأصيل في سن التشريع العادي، ومع ذلك فقد تحل

=2-الحكم رقم 15 لسنة 18 ق بخصوص القرار الجمهوري رقم 154 لسنة 1981 الصادر بشأن إضافة بند جديد إلى المادة 34 من قانون حماية القيم من العيب الصادر بالقانون رقم 95 لسنة 1980: والذي اعتبر أن "السبب الذي حدا برئيس الجمهورية لإصدار القرار بقانون رقم 154 لسنة 1981 بإضافة بند جديد إلى المادة 34 من قانون حماية القيم من العيب الصادر بالقانون رقم 95 لسنة 1980 لا يشكل بذاته حالة ضرورة تدعو رئيس الجمهورية إلى مباشرة سلطته التشريعية الاستثنائية المقررة بالمادة 147 من الدستور، فإن هذا القرار وقد صدر استناداً إلى هذه المادة وعلى خلاف الأوضاع المقررة فيها، يكون مشوباً بمخالفة الدستور" فقضت المحكمة بعدم دستورية هذا القرار".

(1) Hauriou (A.); Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris 1975 op. cit., p. 973.

(2) مهد الجنرال ديجول لنص المادة 16 لأول مرة في خطابه الذي ألقاه في 16 يوليو سنة 1946، حيث أعلن في هذا الخطاب "أنه ينبغي أن يصبح رئيس الدولة هو المسئول عن أي خطر يتعرض له الوطن، وهو الضامن لاستقلال الأمة. وتنفيذ المعاهدات المبرمة مع فرنسا".

السلطة التنفيذية محل السلطة التشريعية في سن القوانين في حالتين؛ هما حالة الضرورة وحالة التفويض.

فقد أعطت المادة رقم 156 من دستور 2014 لرئيس الجمهورية سلطة إصدار قرارات لها قوة القانون في حالة الضرورة ولكن بقيود معينة، وهذه المادة تقر ذات السلطة المنصوص عليها في المادة 147 من دستور 1971[1] وبذات القيود.

فقد نصت المادة 156 من دستور 2014 على أن (إذا حدث في غير دور انعقاد مجلس النواب ما يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير، يدعو رئيس الجمهورية المجلس لانعقاد طارئ لعرض الأمر عليه، وإذا كان مجلس النواب غير قائم، يجوز لرئيس الجمهورية إصدار قرارات بقوانين، على أن يتم عرضها ومناقشتها والموافقة عليها خلال خمسة عشر يوماً من انعقاد المجلس الجديد، فإذا لم تعرض وتناقش أو إذا عرضت ولم يقرها المجلس، زال بأثر رجعي ما كان لها من قوة القانون، دون حاجة إلى إصدار قرار بذلك، إلا إذا رأى المجلس اعتماد نفاذها في الفترة السابقة، أو تسوية ما ترتب عليها من آثار).

ونصت المادة 147 من دستور 1971 على أن (إذا حدث في غيبة مجلس الشعب ما يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير جاز لرئيس الجمهورية أن يصدر في شأنها قرارات تكون لها قوة القانون. ويجب عرض هذه القرارات على مجلس الشعب خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ صدورها إذا كان المجلس قائماً، وتعرض في أول اجتماع له في حالة الحل أو وقف جلساته، فإذا لم تعرض زال بأثر رجعي ما كان لها من قوة القانون دون حاجة إلى إصدار قرار بذلك، وإذا عرضت ولم يقرها المجلس زال بأثر رجعي ما كان لها من قوة القانون، إلا إذا رأى المجلس اعتماد نفاذها في الفترة السابقة أو تسوية ما ترتب على آثارها بوجه آخر).

فهل يعتبر إقرار مجلس النواب للقانون المعيب بعيب عدم الدستورية تطهيراً له من هذا العيب؟

إن إقرار مجلس الشعب للقرار بقانون المطعون عليه لا يترتب عليه سوى مجرد

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 427 – 428.

استمرار نفاذه بوصفه الذي نشأ عليه كقرار بقانون دون تطهيره من العوار الدستوري الذي لازم صدوره[1].

وهل يمكن اعتبار إقرار مجلس النواب لهذا القرار عملا تشريعيا جديدا صادرا من السلطة التشريعية؟

ليس من شأن هذا الإقرار في ذاته أن ينقلب به القرار بقانون المذكور إلى عمل تشريعي جديد يدخل في زمرة القوانين التي يتعين أن يتبع في كيفية اقتراحها والموافقة عليها وإصدارها والقواعد والإجراءات التي حددها الدستور في هذا الصدد وإلا ترتب على مخالفتها عدم دستورية القانون[2].

وهل تخضع تلك القرارت بقوانين لرقابة المحكمة الدستورية العليا؟

إن تقدير الضرورة الداعية لإصدار القرارات بقوانين عملاً بالمادة 156 من الدستور الحالي متروك لرئيس الجمهورية تحت رقابة مجلس النواب باعتبار ذلك من عناصر السياسة التشريعية التي لا تمتد إليها الرقابة الدستورية.

إلا أن ذلك لا يعنى إطلاق هذه السلطة في إصدار قرارات بقوانين دون التقيد بالحدود والضوابط التي نص عليها الدستور، ومن بينها اشتراط أن يطرأ – في غيبة مجلس النواب – ظرف من شأنه توفر الحالة الداعية لاستعمال رخصة التشريع الاستثنائية وهو ما لم يكن له قائمة بالنسبة للقرار بقانون المطعون عليه الأمر الذي يحتم إخضاعه لما تتولاه هذه المحكمة من رقابة دستورية[3].

ما مصير القرارات بقوانين والصادرة من رئيس الجمهورية السابق والحالي لمصر؟

يثور التساؤل الآن حول مدى دستورية القرارت الصادرة من الرئيسين السابق والحالي والتي تتعدى 300 قرار بقانون، وهل تعتبر جميعها قوانين ضرورة استدعتها ظروف استثنائية لإصدارها أم أن هناك بعض القوانين التي لا يتوافر لها شرط الضرورة لإصدارها.

---

(1) (قضية رقم 15 لسنة 18 ق)، (قضية رقم 28 لسنة 2 ق).

(2) (قضية رقم 28 لسنة 2 ق).

(3) (قضية رقم 28 لسنة 2 ق).

وهل يمكن للسلطة التنفيذية أن تستند في إصدارها لتلك القرارات بقوانين للمادة 224 من دستور 2014؟

نصت المادة رقم 224 من دستور 2014 على أن: "كل ما قررته القوانين واللوائح من أحكام قبل صدور الدستور، يبقى نافذاً، ولا يجوز تعديلها، ولا إلغاؤها إلا وفقاً للقواعد، والإجراءات المقررة في الدستور.

وتلتزم الدولة بإصدار القوانين المنفذة لأحكام هذا الدستور".

تعتبر الفقرة الثانية من المادة مستحدثة في الدستور الحالي، ولم ينص عليها في أي دستور من قبل لذا يثور التساؤل حولها لأنها تفتح باباً جديداً من الافتراضات فما معنى القوانين المنفذة؟ ومن المقصود بالدولة؟[1].

---

(1) وقد إختلفت هذه القرارات بقوانين من حيث كونها:

1/ قرارات بقوانين جديدة تنظم وضع جديد. أمثلة:

1 - قانون رقم 5 لسنة 2015 بشأن تفضيل المنتجات المصرية في العقود الحكومية.

2 - قانون رقم 106 لسنة 2013 بشأن حظر تعارض مصالح المسئولين في الدولة.

3 - قانون رقم 107 لسنة 2013 بشأن تنظيم الحق في الاجتماعات العامة والمواكب والتظاهرات السلمية.

2/ قرارات بقوانين معدلة لقوانين سارية.

أمثلة: 1 - قانون رقم 6 لسنة 2015 بشأن تعديل بعض أحكام قانون الطفل.

2 - قانون رقم 204 لسنة 2014 بشأن تعديل قانون التعاون الزراعي.

3 - قانون رقم 160 لسنة 2013 والخاص بتعديل بعض أحكام قانون المرور.

4 - قانون رقم 1 لسنة 2015 بشأن تعديل قانون نزع ملكية العقارات للمنفعة العامة.

5 - قانون رقم 83 لسنة 2013 بشأن تعديل قانون الاجراءات الجنائية.

6 - قانون رقم 82 لسنة 2013 بشأن تعديل قانون تنظيم المناقصات والمزايدات.

7 - قانون رقم 77 لسنة 2013 بشأن تعديل قانون العقوبات.

3/ قرارات بقوانين مؤقتة بفترة ما قبل تكوين البرلمان الجديد.أمثلة: -

1 - قانون رقم 75 لسنة 2013 بشأن إعادة تشكيل المجلس القومي لحقوق الإنسان لحين انتخاب برلمان جديد.

2 - قانون رقم 76 لسنة 2013 بشأن تعديل قانون تنظيم الصحافة.

4/ قرارات بقوانين تلغي قوانين كانت سارية.مثال:

1 - قانون رقم 79 لسنة 2013 بشأن إلغاء قانون التأمينات الاجتماعية والمعاشات.

في النهاية يخضع بحث دستورية هذه القرارات بقوانين لرقابة المحكمة الدستورية العليا، وعليها هي أن تبحث توافر حالة الضرورة التي دفعت السلطة التنفيذية لإصدار هذه القرارات، ولكن المحكمة الدستورية لن تبحث هذه المسألة من تلقاء نفسها إلا عن طريق استعمال حق التصدي لهذا القرار بقانون إذا كان معروضاً أمامها بمناسبة ممارسة اختصاصها ويتصل بنزاع مطروح عليها، أو أن يتم طرح المسألة عليها، إما بدفع يقدم من خصم في دعوى موضوعية متعلقة بمواد هذا القرار بقانون، أو بالإحالة من محكمة الموضوع المعروض عليها نزاع متعلق بهذا القرار بقانون.

ثالثًا: الاتجاه إلى زيادة السلطة التنفيذية لتصبح مشرعًا عاديًا:

كانت القاعدة المستقرة أن تباشر السلطة التشريعية مهمة التشريع، وأن تباشر السلطة التنفيذية مهمة تنفيذ التشريع لا تقريره، إلا أنه أمام تغير مفهوم الدولة وازدياد نشاطها وتنوعه، وتحمل السلطة التنفيذية تبعات هذا التغيير في إطار ما أفرزه التقدم التكنولوجي من مسائل فنية معقدة تحتاج إلى دراية وخبرة فنية عالية، لجأت البرلمانات إلى التنازل عن كثير من اختصاصاتها التشريعية للحكومة لتنظيمها عن طريق ما تصدره من لوائح تفويضية، كما أنه أمام استحالة الأخذ بالفصل المطلق بين السلطات، والأخذ بالفصل النسبي، أعطت الدساتير للسلطة التنفيذية حق التشريع في مجالات معينة زادت مع تطور العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، بحيث أصبح البرلمان في بعض الدساتير صاحب اختصاص محدد في مجال التشريع بينما أطلقت يد السلطة التنفيذية في هذا المجال.

1 – التوسع في التفويض التشريعي:

يتطلب مبدأ الفصل بين السلطات أن تقوم كل سلطة من السلطات الثلاث بوظيفة معينة عهد بها الدستور إليها، ومقتضى ذلك أن تقوم السلطة التشريعية بوظيفة التشريع، وهي حق أصيل لها لا تستطيع أن تنيب غيرها في القيام به، ولقد كان هذا المعنى هو السائد حتى الحرب العالمية الأولى، حيث كانت الدساتير تحرم على البرلمان أن يتنازل عن اختصاصه التشريعي للسلطة التنفيذية، بحيث

يقتصر عمل السلطة التنفيذية على وظيفة التنفيذ وحدها، دون التدخل في المجال التشريعي[1].

(أ) التفويض التشريعي ضرورة في المجتمع المعاصر:

نتيجة للتطورات الحديثة، ومواجهة الدول للظروف الاستثنائية المتمثلة في الحروب والاضطرابات الداخلية التي تهدد كيان الدولة وأمنها بالخطر، وامتداد آثار الحروب إلى مشكلات تتسم بالدقة وتتطلب مقدرة فنية وعلمية[2]، لجأت البرلمانات في كثير من الدول إلى الاستتار خلف السلطة التنفيذية لتحملها في مواجهة الجماهير مسئولية ما قد يضحى به الشعب لمواجهة هذه الظروف .

(1) قام أول دساتير الثورة الفرنسية مستندًا إلى هذه الأفكار، فاعتنق دستور 3 سبتمبر سنة 1791 مفهوم الفصل التام بين السلطات، ونص على منع السلطة التنفيذية من حق التشريع بصفة مطلقة، وذلك بحرمانها من التدخل في ميدان التشريع بأية صورة من الصور، وخص الجمعية الوطنية وحدها بممارسة مهمة التشريع، وخص رئيس الدولة والوزراء بالوظيفة التنفيذية، وسار دستور سنة 1795 على ذات الاتجاه، بحيث كانت كل سلطة من السلطات الثلاث في عزلة كاملة عن السلطتين الآخرين.

ولقد أخذ الدستور الأمريكي بهذا الاتجاه أيضاً عند صدوره، فنصت الفقرة الأولى من المادة الأولى على أن "جميع السلطات التشريعية الممنوحة في هذا الدستور تخول لكونجرس الولايات المتحدة الذي يتألف من مجلس الشيوخ ومجلس النواب". ونصت الفقرة الأولى من المادة الثانية على أن "تخول السلطة التنفيذية لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية". ونصت الفقرة الأولى من المادة الثالثة على أن "تودع السلطة القضائية للولايات المتحدة الأمريكية في محكمة عليا واحدة، وفي محاكم تقل عنها مرتبة، قد يأمر الكونجرس من وقت إلى آخر بإنشائها".

(2) ترتب على التقدم العلمي والتكنولوجي الكبير الذي بدأ منذ بداية القرن العشرين، وزاد بصورة واضحة في الوقت الحاضر، وجود بعض المسائل التشريعية المعقدة التي تحتاج في تنظيمها إلى خبرة فنية عالية لا يستطيع البرلمان القيام لها، مثل موضوعات البحث العلمي والفضاء والطاقة النووية وغير ذلك من الموضوعات المعقدة، ونتيجة لذلك وجدت البرلمانات أن من صالح العملية التشريعية أن تفوض السلطة التنفيذية في تنظيم هذه المسائل لما يتوافر لهذه السلطة بسبب تكوينها من خبرة عالية، ولما لديها من قدرات على استدعاء الفنيين والمتخصصين للاستعانة بآرائهم في تنظيم هذه الموضوعات.

(ب) انتشار التفويض التشريعي في الدساتير المعاصرة:

أمام أهمية التفويض التشريعي وضرورة اللجوء إليه، خرجت معظم الدساتير المعاصرة عن صمتها، وأباحت التفويض التشريعي ونصت عليه صراحة، فلقد فرض الواقع نفسه على المشرع الدستوري الفرنسي، وبعد أن كان دستور سنة 1946 ينص على عدم جواز التفويض التشريعي[1]، جاء دستور سنة 1958 ونص صراحة

(1) سكت المشرع الدستوري الفرنسي في دستور سنة 1875 (دستور الجمهورية الثالثة) عن النص على إباحة أو تحريم التفويض التشريعي، مما أدى إلى الإفراط في استخدام هذه اللوائح، وهو ما أثار خلافًا فقهيًا عميقًا بشأن دستوريتها، الأمر الذي دفع المشرع الدستوري إلى أن ينص صراحة على حظر التفويض التشريعي، فلقد نصت المادة 13 من دستور سنة 1946 على أن الجمعية الوطنية وحدها هي التي تضع القانون. وأنها لا تملك أن تفوض هذا الحق". ومع ذلك ورغم صراحة هذا النص، فقد استمر التقليد الذي كان سائدًا قبل صدوره قائمًا، واستمرت اللوائح التفويضية في الظهور في ظل هذا الدستور، وظلت بتسميتها "المراسيم بقوانين"، ولقد ساعد على ذلك أن القضاء الفرنسي لم يعترف لنفسه بالرقابة على دستورية القوانين، كما أن مجلس الدولة الفرنسي قد أقر في ظل الدساتير السابقة على دستور سنة 1946 بشرعية التفويض التشريعي، استنادًا إلى الظروف الاستثنائية التي أوجدت هذا النوع من التفويض، وأجبرت البرلمان على التنازل عن بعض اختصاصاته التشريعية للحكومة لكي تمارسها عن طريق المراسيم، حتى ولو كانت مخالفة للقوانين السارية.، ولقد استندت الحكومة في إصدار اللوائح التفويضية في ظل المادة 13 من دستور سنة 1946 إلى فتوى صدرت من مجلس الدولة الفرنسي في 6 فبراير سنة 1953، بتفسير هذه المادة على أساس أن الحظر الوارد فيها إنما يتعلق بالموضوعات التشريعية بطبيعتها، أي تلك الموضوعات المحتجزة للقانون طبقًا لأحكام الدستور والعرف الدستوري. وكان من نتيجة هذه الفتوى أن ظهرت فكرة "توسيع السلطة اللائحية" والتي يمكن بواسطتها للبرلمان أن يقرر القوانين التي تحدد المسائل التي تدخل في اختصاص السلطة اللائحية التي لا تتصف بالطبيعة التشريعية. وبلغت هذه القوانين خلال الجمهورية الرابعة 32 قانونًا، يراجع في ذلك:

- band L'article 38 de la constitutions du 4 oct. 1958 et la Ve république, R.D.P. 198, p. 279.
- ويراجع أيضاً: د. سامي جمال الدين: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص222 – 223، وأيضا: د. عمر حلمى فهمى: الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة في النظامين الرئاسي والبرلماني، مرجع سابق، ص244 – 245.

=

على إباحة التفويض[1]، فقرر في المادة 38 أنه "يجوز للحكومة لتنفيذ برامجها أن تطلب الإذن من البرلمان بإصدار أوامر بإجراءات تدخل عامة في نطاق القانون، وذلك خلال مدة محددة. وتصدر هذه الأوامر من مجلس الوزراء بعد أخذ رأي مجلس الدولة. ويعمل بها من تاريخ نشرها، غير أنها تصبح ملغاة إذا لم يودع مشروع قانون بالتصديق عليها لدى البرلمان قبل نهاية المدة المحددة في قانون التفويض. وبانتهاء المدة المشار إليها في الفقرة الأولى من هذه المادة، فإنه لا يجوز تعديل الأوامر إلا بقانون، وذلك إذا كانت متعلقة بالمواضيع الداخلة في النطاق التشريعي"[2].

= ويراجع في أمثلة التفويض التشريعي في فرنسا قبل دستور سنة 1958: د. أحمد مدحت علي: نظرية الظروف الاستثنائية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، ص82 وما بعدها.

(1) يلاحظ أنه قبيل صدور دستور الجمهورية الخامسة، وعلى وجه التحديد في 3 يونية سنة 1958، فوض البرلمان الجنرال ديجول رئيس الوزراء في ذلك الوقت في أن يتخذ – خلال ستة أشهر – بواسطة مراسيم الإجراءات اللازمة لإصلاح الأوضاع الإدارية والاقتصادية للأمة، على أن تعرض عليه هذه المراسيم.

(2) يتضح من نص المادة 38 أنها قد تبنت نظرية توسيع الاختصاص اللائحي للحكومة، فأجازت تفويض الحكومة في إصدار أوامر بشأن المسائل الداخلة في اختصاص المشرع. ومعنى ذلك أن هذه المادة ترخص للبرلمان في أن يتنازل مؤقتاً عن حقه في تنظيم هذه المسائل وأن يكلف الحكومة بتنظيمها، مما يؤدي إلى نقل بعض الموضوعات مؤقتًا من النطاق التشريعي إلى النطاق اللائحي، أي توسيع اختصاص الحكومة اللائحي.

- يراجع في ذلك:

- Vedel (G.); Droit administrative. Paris 1982 P. 223 et suiv.

ولما كانت المادة 38 تطلب عرض الموضوعات التي صدرت بناء على التفويض على البرلمان، فإن معنى ذلك أن القرارات الصادرة في هذا الشأن لا تكتسب طابعًا تشريعيًا إلا بعد أن يصدق عليها البرلمان. أما قبل ذلك، فإنها تكون قرارات إدارية خاضعة لرقابة مجلس الدولة، رغم أن الحكومة تستطيع استخدامها في تعديل أو إلغاء القوانين القائمة أو إنشاء قوانين جديدة. ومتى انتهت الفترة التي حددها البرلمان لإصدار هذه القرارات، فإنه لا يجوز تعديلها أو إلغاؤها إلا بقانون يصدره البرلمان. أما أثناء فترة التفويض فلا يجوز للبرلمان أن يقترع على القرارات التي تتعلق بالمسائل التي سبق أو فوض الحكومة فيها، ويتعين عليه أن ينتظر لحين انقضاء تلك الفترة وتعرض عليه، ليقرر ما يراه في شأنها، يراجع في ذلك:=

وإذا كان الدستور المصري سنة 1923 قد جاء خاليًا من النص على جواز التفويض التشريعي، فإن الحكومة قد حصلت من البرلمان في فترة نفاذ هذا الدستور على تفويض من البرلمان، لتنظيم بعض المسائل الداخلة أصلاً في اختصاصه.

أثر اللوائح التفويضية في تزايد دور السلطة التنفيذية:

هي لوائح لها قوة القانون، تصدرها السلطة التنفيذية لتنظيم بعض المسائل التي لا يتناولها إلا التشريع وذلك بتفويض خاص من السلطة التشريعية، وهذه اللوائح التي في قوة القانون تصدر والبرلمان منعقد وليس في غيبة البرلمان كلوائح الضرورة، ومن هنا كانت خطورتها لأن الأصل أن تمارس السلطة التشريعية اختصاصها بنفسها ونزولها عن جانب من هذا الاختصاصات للسلطة التنفيذية لتمارسه بقرارات يعد تنح لا يتفق ومبدأ فصل السلطات[1].

وكما ذكرنا أن التفويض التشريعي يؤدي إلى تنازل أو تخلي البرلمان عن جانب من اختصاصه التشريعي، وإسناده إلى السلطة التنفيذية تباشره عن طريق إصدار قرارات لها قوة القانون.

ولا شك أن هذا التفويض يعد مظهرًا واضحًا لتزايد دور السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية.

فلم ينص دستور 1923م ودستور 1930م على حق البرلمان في تفويض الملك في إصدار لوائح تفويضية، أما بعد ثورة 1952 فقد نصت الدساتير المصرية على حق التفويض التشريعي، فنصت المادة 136 من دستور 1956م على أن "لرئيس الجمهورية في الأحوال الاستثنائية بناء على تفويض من مجلس الأمة أن يصدر قرارات لها قوة القانون، ويجب أن يكون التفويض لمدة محددة، وأن يعين

= Debbasch (Ch.); Les ordonnances de Partille 38 de la constitution du 4 oct. 1959, Semaine juridique 1962, No. 1901.

- Vedal (G.); op. cit., P. 225 et suiv.

(1) يراجع في ذلك: د. سليمان محمد الطماوي: النظرية العامة للقرارات الإدارية، دراسة مقارنة، الطبعة السادسة 1991، ص 472 – 503.

موضوعات هذه القرارات والأسس التي تقوم عليها "، granted ووردtext ذات النص في المادة 120 من دستور سنة 1964م، وفي دستور سنة 1971م ورد النص في المادة 108 على أن "لرئيس الجمهورية عند الضرورة وفي الأحوال الاستثنائية، وبناء على تفويض من مجلس الشعب بأغلبية ثلث أعضائه، أن يصدر قرارات لها قوة القانون، ويجب أن يكون التفويض لمدة محددة، وأن تبين فيه موضوعات هذه القرارات والأسس التي تقوم عليها، ويجب عرض هذه القرارات على مجلس الشعب في أول جلسة بعد انتهاء مدة التفويض، فإذا لم تعرض أو عرضت ولم يوافق المجلس عليها، زال ما كان لها من قوة القانون" ويلاحظ أن دستور 1971م أضاف للتفويض التشريعي قيدين لم يرد ذكرها في الدساتير السابقة وهما:

1- أنه يجب موافقة ثلث أعضاء مجلس الشعب على قانون التفويض.

2- ضرورة عرض القرارات بقوانين على مجلس الشعب أول جلسة بعد انتهاء مدة التفويض، بحيث إذا لم تعرض أو عرضت ولم يوافق المجلس عليها، زال ما كان لها من قوة القانون.

في حين لم ينص الدستور الحالي لسنة 2014 على التفويض الشريعى، وهو مايقصد منه محاولة إلى رجوع البرلمان إلى قوته في إصدار القوانين منفرداً دون تفويض تشريعى للسلطة التنفيذية.

البرلمان أصبح صاحب اختصاص محدد في مجال التشريع:

كانت القاعدة المستقرة – كما ذكرنا – أن تباشر السلطة التشريعية مهمة التشريع، وأن تباشر السلطة التنفيذية مهمة لتنفيذ التشريع لا تقريره. إلا أنه أمام استحالة الأخذ بالفصل المطلق بين السلطات، واعتناق معظم الدول للفصل النسبي، أعطت الدساتير للسلطة التنفيذية حق التشريع في مجالات معينة، وعلى نحو معين. ونتيجة لذلك ظهر مجال اللائحة إلى جوار القانون، وإن بقي هذا المجال يمثل استثناء من الأصل، مما يجعل اللائحة باعتبارها تشريعًا فرعيًا أعطى لهيئة ليس لها اختصاص كأصل عام في هذا الميدان، تابعة للتشريع الأصلي الصادر عن جهة التشريع الأصلية المتمثلة في البرلمان[1].

(1) ومن أمثلة التفويض التشريعي في ظل دستور سنة 1923، القانون رقم 2 لسنة 1930=

(أ) ضرورة اللائحة إلى جوار القانون:

احتلت اللائحة جزءًا هامًا وجوهريًا من النظام القانوني للدولة، وباعتبارها تشريعًا فرعيًا، ومصدرًا استثنائيًا إلى جانب التشريع الأصلي المتمثل في القانون، ولقد أدى ذلك إلى اعتراف الدساتير صراحة بحق السلطة التنفيذية في إصدار اللوائح بكافة أنواعها، بل أن السلطة التنفيذية قد لجأت إلى إصدار لوائح لم يمنحها الدستور صراحة حق إصدارها، وأقر العرف هذا الاتجاه من السلطة التنفيذية[1].

= بتعديل التعريفة الجمركية، وقانون رقم 3 لسنة 1930 الذي فوض الحكومة في تعديل رسم الإنتاج على حاصلات الأراضي الزراعية ومنتجات الصناعة المحلية. وفي سنة 1938 رفض مجلس الشيوخ الموافقة على قانون أقره مجلس النواب بتفويض الحكومة سلطة إصدار مراسيم لها قوة القانون وتتعلق بالضرائب الجديدة، ولقد كان مجلس الشيوخ محقًا في رفضه لأن المادة 134 من دستور سنة 1923 وقد نصت صراحة على أن إنشاء الضرائب أو تعديلها أو إلغاءها لا يكون إلا بقانون، فإن البرلمان لا يملك أن يفوض أي سلطة أخرى في تنظيم هذه المسائل الضرائبية.

- يراجع في ذلك: د. السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 499 وما بعدها، وأيضا: د. سليمان الطماوي: مبادئ القانون الدستوري المصري والاتحادي، القاهرة، 1958، ص 507.

(1) مثال ذلك اللوائح المستقلة في فرنسا في ظل الدساتير السابقة على دستور سنة 1958، ولوائح الضبط في مصر في ظل دستور سنة 1923، واللوائح التفويضية في الولايات المتحدة الأمريكية في ظل دستورها الحالي الصادر في سنة 1787.

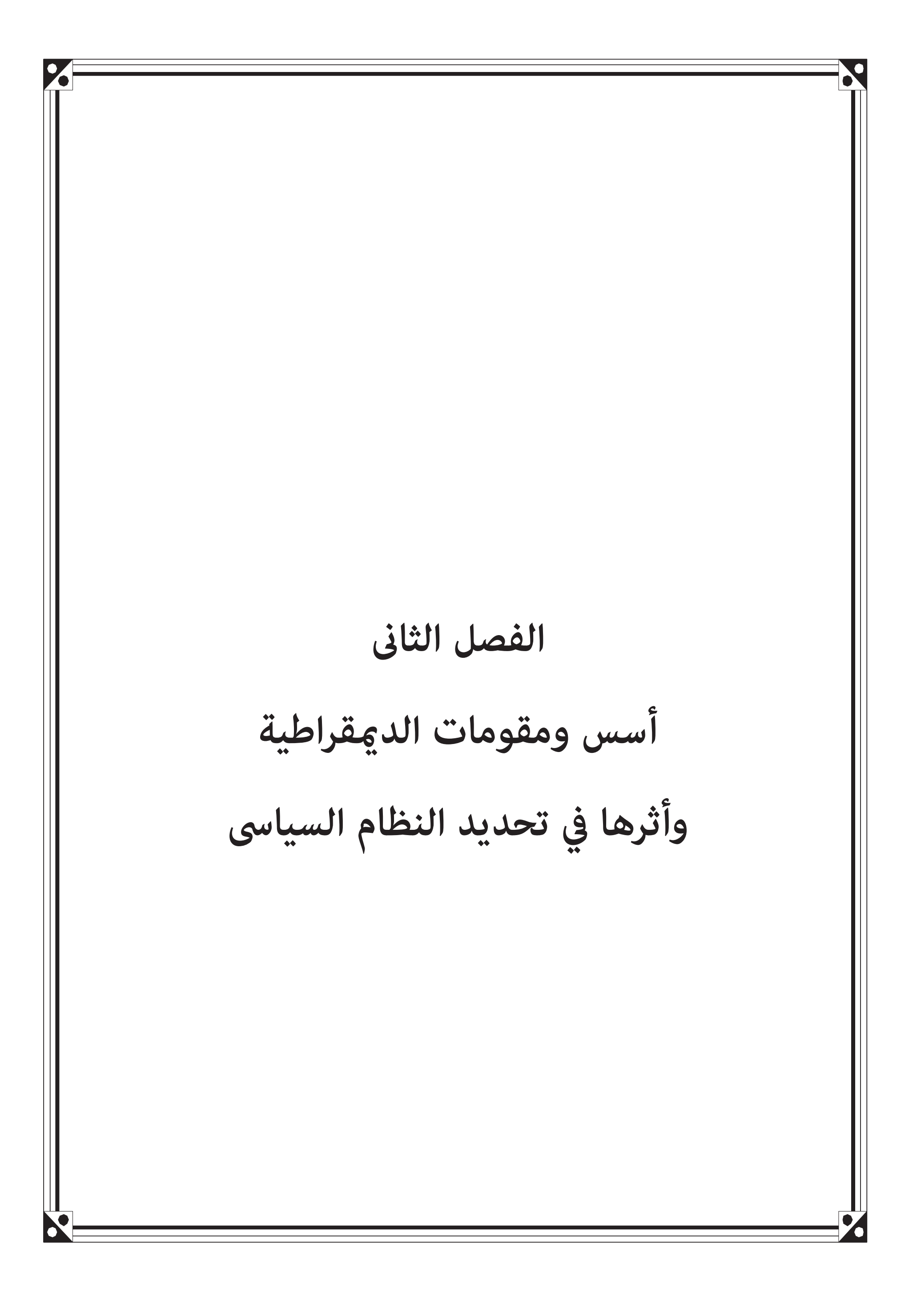
ومن الملاحظ أن تنازل البرلمان عن بعض اختصاصاته التشريعية لتصدر عن طريق لوائح، لم يقتصر على السلطة التنفيذية بل امتد ليشمل المنظمات التي تكونت من أبناء المهنة الواحدة أو من غيرهم بقصد تنظيم الإنتاج وتوزيع المواد الأولية في مجالات الصناعة والزراعة والتجارة نتيجة لانتهاج الدول الحديثة لسياسة التوجيه الاقتصادي. مثل لجان التنظيم المهني التي أنشئت في فرنسا على أثر قيام الحرب العالمية الثانية، والمؤسسات العامة ذات الطابع الاقتصادي والتجاري التي يديرها أشخاص من أشخاص القانون العام. والنقابات المهنية التي تكونت على أثر نمو النشاط النقابي والمهني.

(ب) العلاقة التقليدية بين القانون واللائحة:

يعد مبدأ الفصل بين السلطات أساس العلاقة التقليدية بين القانون واللائحة. فالمبـدأ يقـوم عـلى توزيع السلطات على هيئات مختلفة في الدولة حماية لحقـوق الأفـراد وحريـاتهم العامـة، وإذا كانـت السلطة التشريعية يدخل في اختصاصها - وفقًا لهذا التوزيع - وضع الأسس العامة للتشريع، فإنها قلما تتطرق إلى التفاصيل وكيفية تنفيذ هذه الأسس والمبادئ.

فمن القواعد الثابتة في فقه القانون العام إن السلطة التشريعية تعد صاحبة الاختصـاص الأصـيل في سن التشريعات ومع ذلك ولاعتبارات عملية فقد أعطيت السلطة التنفيذية حق التشريـع في بعـض المسائل استثناء بواسطة الأنظمة التي تسمى في بعض الدول "اللوائح".





الفصل الثانى

أسس ومقومات الديمقراطية
وأثرها في تحديد النظام السياسى

الفصل الثانى

أسس ومقومات الديمقراطية

وأثرها في تحديد النظام السياسى

لا يمكن الحديث عن تطبيق فعلي وحقيقي للديمقراطية، ما لم يتم تكريس مجموعة من المبادئ والمقومات والخصائص التي يتميز بها هذا المفهوم، وعليه يمكن القول إن هناك مجموعة من المبادئ والأسس التي ما لم يتم تكريسها تبقى الديمقراطية مجرد معانٍ جوفاء وشعارات حنجورية دون تطبيق حقيقي لها، وعليه سنتناول في هذا المبحث تلك المبادئ التي يرتكز عليها النظام الديمقراطي من خلال التقسيم الآتى:

- المبحث الأول : مقومات تتعلق بشكل الديمقراطية.
- المبحث الثاني : خصائص ومبادئ تتعلق بكيفية ممارسة الديمقراطية وأثرها في تحديد النظام السياسى.



المبحث الأول

مقومات تتعلق بشكل الديمقراطية

كي نطلق على مجتمع ما بأنه مجتمع ديمقراطي، لابد من التطرق إلى مدى ممارسة هذا المجتمع لمفهوم الديمقراطية من حيث الشكل والمضمون على السواء، فلا يمكن اعتبار مجتمع ما أو دولة بأنها ديمقراطية دون أن تتوافر فيها الشروط الأساسية لممارسة العملية الديمقراطية فهناك عدة مبادئ ومقومات لابد منها لكى تتخذ الديمقراطية شكلها العام.

وتتمثل هذم المبادئ والمقومات فيما يلى:

المطلب الأول

الديمقراطية حكم سياسي

ظهرت الديمقراطية في بادئ الأمر كمذهب سياسي فلسفي على يد كبار كتاب القرن الثامن عشر أمثال: جون لوك في انجلترا، وجاك روسو ومنتسكيو في فرنسا، وكانت غاية المذهب الفلسفي الديمقراطي هي محاربة الاستبداد المطلق الذي ساد في أوروبا آنذاك، وبالذات في انجلترا وفرنسا، فأبرز الكتاب أن السيادة لا ترجع للملك بل للشعب الذي يمثل مجموعة السلطة السيادية العليا[1].

هذا دون أن ننسى أن جذورها الفلسفية-كما أوضح الباحث سلفاً – تمتد وتضرب في التاريخ القديم، من خلال كتابات أفلاطون وأرسطو وسقراط وغيرهم من الكتاب والفلاسفة في اليونان، الذين تكلموا عن حكم الشعب لنفسه وبنفسه، ولكن طبعا ليس بالشكل الذي نراه اليوم والمفاهيم المعاصرة للديمقراطية.

إذن فإن الديمقراطية تتصف بأنها مذهب سياسي يرمى إلى تمكين الشعب من ممارسة السلطة أو السيادة في الدولة، ومن هنا جاء وصف سياسي لأنه يهدف إلى التخفيف من أوزار الحكم المطلق استجابة لرغبة الجماهير المطحونة والتي تصطلى

(1) د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 179.

بناره، والشعب في ظل الديمقراطية، إما أن يمارس السلطة بنفسه مباشرة دون وساطة، وإما أن يختار نوابا عنه يمارسونها باسمه أو يشترك معهم في ممارستها، وبالإضافة إلى كون الديمقراطية مذهب سياسي، فإنه يطلق عليها في الوقت ذاته النظام الديمقراطي[1].

فالديمقراطية بجوهرها العميق ممارسة يومية تطال جميع مناحي الحياة، وهي أسلوب للتفكير والسلوك والتعامل وليست فقط أشكالاً مفرغة الروح أو مجرد مظاهر، وهي بهذا المعنى ليست شكلا قانونياً فقط، وليست حالة مؤقتة، أو هبة أو منحة من أحد، وإنما هي حقوق أساسية لا غنى عنها وهي دائمة ومستمرة، وهي قواعد وتقاليد تعني الجميع، وتطبق على الجميع دون تمييز.

كما أن غرض الديمقراطية الاجتماعية يمكن تحقيقه في ظل الأنظمة الديكتاتورية، كوسيلة لإلهاء الشعوب عن المطالبة بحقوقها السياسية، وقد عبر عن ذلك "بسمارك"[2] بقوله " إذا صار الشعب سعيداً من الناحية المادية فللسادة الاشتراكيين الديمقراطيين أن ينشدوا ما شاءوا من الأغاني فلن يتبعهم أحد[3]، وذلك كأداة لتخدير أعصاب الشعوب وحملها على إغفال الديمقراطية السياسية.

---

(1) د. داود الباز: الشورى والديمقراطية النيابية، مرجع سابق، ص 20.

(2) إدوارد ليوبولد فون بسمارك: (1 أبريل 1815 – 30 يوليو 1898) رجل دولة وسياسي بروسي – ألماني شغل منصب رئيس وزراء مملكة بروسيا بين عامي 1862 و1890، وأشرف على توحيد الولايات الألمانية وتأسيس الإمبراطورية الألمانية أو ما يسمى ب "الرايخ الألماني الثاني"، وأصبح أول مستشار لها بعد قيامها في عام 1871، حتى عزله فيلهلم الثاني عام 1890، ولدوره الهام خلال مستشاريته للرايخ الألماني أثرت أفكاره على السياسة الداخلية والخارجية لألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر، لذا عرف بسمارك بلقب "المستشار الحديدي"، يراجع في ذلك:

- Friedrich Darmstaedter (2008), Bismarck and the Creation of the Second Reich . Transaction Publishers , p. 289.
- William Langer, "Bismarck as Dramatist," in Studies in Diplomatic History & Historiography in Honour of G.P. Gooch (1962) pp. 199–216.

(3) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسة الدولة والحكومة مرجع سابق، ص 474، ويراجع أيضا: د. إبراهيم عبد العزيز و د. محمد رفعت: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 148 وما بعدها.

وللتخفيف من أوزار الحكم الديكتاتوري الذي يعنى بالديمقراطية الاجتماعية، جاءت الديمقراطية السياسية لتجعل كل شيء يتم بواسطة الشعب أو على الأقل برضائه، وينطبق مدلولها الحقيقي عادة على الدولة التي تسود فيها إرادة الشعب أو غالبية أفراده[1].

كما يمكن القول أيضا إن النظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يعتمد على الديمقراطية كنظام للحكم، على نحو يستوحي فيه روح المذهب الديمقراطي، ومفاد ذلك أن يقوم النظام على أساس إرادة الشعب وتكون هي عماد بنيان هيئاته بغرض حماية الحقوق والحريات العامة، وكفالة استخدامها من قبل الأفراد[2].

فالديمقراطية في حقيقتها نظام حكم ومنهج لإدارة أوجه الاختلاف وتعارض المصالح، ويتم ذلك من خلال توفير شروط المشاركة السياسية الفعالة للمواطنين أفرادا وجماعات من أجل المساهمة في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة لهم، ومن هنا فإنها ممارسة سياسية تجري وفق شرعية دستورية، وتحكم ممارستها منظومة قانونية، ويضبط أداءها ومستوى إنصافها توازن القوى بين الدولة والمجتمع وبين جماعاته التي يتشكل منها المجتمع المدني الحديث والمجتمع الأهلي والتقليدي، ولذلك فإن ممارستها على أرض الواقع مسألة نسبية، وقربها من مثالها الأعلى أو بعدها عنه قضية أبدية سوف تبقى ما بقيت الإنسانية، ولن يتم الوصول إلى التطابق بين ممارسة الديمقراطية ومثلها الأعلى في أي وقت من الأوقات، كما لم يتم التطابق، ولن يتم بين أي مثل أعلى وواقع ممارسته.

---

(1) د. مصطفى كامل: شرح القانون الدستوري، الطبعة الأولى، مكتبة دار الكتاب العربى، القاهرة، 1951، ص 111.

(2) د. داود الباز: الشورى والديمقراطية النيابية، مرجع سابق، ص 20.

المطلب الثانى

الاحتكام إلى دستور ديموقراطي

الدستور هو القانون الأعلى للدولة، فجميع التشريعات التي تصدر في الدولة يجب أن تخضع لـه وتتلاءم معه، وتستمد أصولها من قواعده ومبادئه، فإذا ما تعارضت هـذه التشريعـات في نصوصـها أو روحها وأهدافها مع الدستور، كانت الغلبة أو الأرجحية له، ومن فكرة سيادة الدستور وتفوقه اسـتنبط الفقه الدستوري مبدأ سمو الدستور، فلسنا بحاجة إلى إثبات الصفة الإلزاميـة للقواعـد والمبـادئ التـي يتضمنها الدستور، فالأمر ليس موضع شك أو جدل[1].

ذلك لأن الدستور هو الذي يرسي دعائم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في إطـار مـن الشرعيـة القانونية التي تحاسب كل الدول ذات الأنظمة الديمقراطية عليهـا، فالهـدف الأسـاسي لأي دسـتور هـو المساعدة على توفير نظام متكامل من الضوابط القانونية التي بإمكانها أن توقف أي مظهر من مظاهر الممارسـة الاسـتبدادية أو التحكميـة للسـلطة، وتكـون وسـيلته إلى ذلـك تحديـد الإجـراءات والتـدابير القانونية والسياسية التي يمكن بواسطتها معاقبة أي انتهاك للمعاني الأساسية التي يحرص الدستور على تأكيدها، ودفع الجميع حكاما ومحكومين إلى احترامها والتقيد بها[2].

ذلك لأن الدستور هو الإطـار العـام الـذي يحـدد نظـام الدولـة وحقـوق المـواطنين والجماعـات ويجسد تطلعات الشعب، ولهذا فإن أي تغيير يطرأ على البنية السياسـية أو الاجتماعيـة أو الاقتصـادية للدولة يستتبع حتما تبديل دستورها أو تعديله بما يتلاءم مع الأوضاع والظروف المسـتجدة، فالدسـتور ليس مجموعة فقط من القواعد القانونية المدونة في وثيقة مكتوبـة تتعلـق بنظـام الحكـم في الدولـة، بـل هـو أيضـا عمليـة صـياغة قانونيـة لفكـرة سياسـية اسـتطاعت في صراعهـا مـع الأفكـار الأخـرى

---

(1) باسيل يوسف بجك وآخرون: الدسـتور فى الـوطن العـربى، عوامـل الثبـات واسـس التغيـير، الطبعـة الأولى، مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 13.

(2) د. محمد نصر مهنا: في نظرية الدولة والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 141.

أن تؤكد انتصارها بوصولها إلى السلطة وفرض اتجاهها وفلسفتها كقواعد قانونية ملزمة، ومن هنا فإن الدساتير تبني النظام القانوني لسلطة الدولة وتؤكد كذلك سيطرة القوة السياسية الصاعدة، كما ترسى الأسس اللازمة لكفالة عنصر الشرعية لهذه القوة.

فالديمقراطية المعاصرة هي اليوم ممارسة تجري وفق شرعية دستور ديمقراطي يرتكز على المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي، كما يقيم المؤسسات والآليات ويوفر الضمانات القانونية وضمانات الرأي العام الواعي والمستنير الذي تعبر عنه منظمات المجتمع ابتداء من الأحزاب السياسية والنقابات والروابط والجمعيات وأجهزة الإعلام الحرة النزيهة ذات الاهتمام بالشئون العامة، وإذا كان الدستور الديمقراطي لا يضيره أن يكون تعبيرا عن توافق مجتمعي على حدود الممارسة الديمقراطية "ديمقراطية توافقية مرنة"، إلا أنه لا يجوز أن يؤدي بذلك إلى جمود ذلك التوافق، وإنما يجب أن تكون هناك مرونة تسمح بأن يعكس التوافق الحاجة لمقتضيات التعاقد المجتمعي المتجدد بتجدد الحاجات المجتمعية وتغير الظروف وموازين القوى في ضوء ثوابت المجتمع.

هذا ويلاحظ أن كل الديمقراطيات المعاصرة هي اليوم ديمقراطيات دستورية، مما يساعد على قبول تقييد سلطة المشرع بما يتم التوافق عليه، شريطة ألا يخل ذلك بالمبادئ الجوهرية للديمقراطية ولا يتعارض مع مبادئ الدستور الديمقراطي، ويستثى من ذلك حالة بريطانيا، حيث يتمتع البرلمان بسلطات مطلقة في مجال التشريع[1].

لنخلص إلى القول إن الديمقراطية باعتبارها نظام حكم قائم على مشاركة الشعب فإن هذا المفهوم للديمقراطية لا يقوم له قائمة إلا إذا توافرت مبادئها الأساسية التي تقوم عليها، لكن هذه المبادئ كلها لا يتم تفعيلها وتطبيقها ما لم تحترم وتكرس في ظل دستور ديمقراطي تحتكم إليه الدولة كوثيقة أسمى في الدولة تضمن ضمان احترام المبادئ الأساسية للديمقراطية، إذن الديمقراطية

(1) برهان غليون وآخرون: الديمقراطية والأحزاب فى البلدان العربية المواقف والمخاوف المتبادلة، الطبعة الأولى، مركز الدراسات العربية، بيروت، 1999، ص 14.

لا تقوم لها قائمة ما لم يوجد دستور ديمقراطي يكفل حماية المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية.

المطلب الثالث

حكم الأغلبية

من بين المبادئ التي ترتكز عليها الأنظمة الديمقراطية هي حكم الأغلبية، إذ لا يعقل أن ينبثق عن إدارة أناس أحرار وأن يكون مع ذلك وقف على قلة قليلة أو في مصلحتها، وقد يثور جدل حول مضمون هذا المبدأ، هل هو حق الأغلبية بأن تحكم نتيجة تصويت، أو يكفي بأن يكون الحكم متوجها إلى مصالح الأغلبية مراعيا لها، مستلهما أفكارها وأهدافها[1].

ذلك أن الديمقراطية نظام يتم في إطاره تقرير الشئون العامة وفقا لإرادة أغلبية المشاركين في انتخابات دورية تتم في مناخ من الحرية السياسية، لكن هذا يعنى إهدار حقوق الأقلية، فلابد من مراعاة حقوقها والاعتراف لها بحق المعارضة، فلا ديمقراطية بدون معارضة، بحيث تكون ممثلة داخل البرلمان ويمثلها عدد من المرشحين، وتكوين البرلمان هو الذي يحدد ما هو معارضة وما هو أغلبية، وبالتالي فإن مسألة تمثيل المعارضة في البرلمان عن طريق أحد أحزابها يضفي صفة رسمية على عملها، ومنها خاصة لزعيم المعارضة، حيث يتوافر المنبر الذي يسمح له بنقد الحكومة، كما يؤدي تمثيلها في البرلمان إلى الاعتراف رسميا بها[2].

هذا ويقتضي حكم الأغلبية وجود أحزاب سياسية متعددة تهدف إلى الوصول إلى السلطة والفوز بها بالتناوب بين الأغلبية، وذلك لأن فكرة التداول على السلطة بين الأحزاب تشكل ضمانا للمجتمع، بحيث تتقرر أبجدياتها بتداول السلطة بين الأحزاب وعدم تأييدها في حزب واحد يمثل فكرا واحدا لرئيس حزب واحد هو الذي يحكم[3].

(1) عبد القادر رزيق المخادمي: الإصلاح الديمقراطي، مرجع سابق، ص 28.
(2) محمد سليم محمد غزوى: نظرات حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص 52.
(3) د. داود الباز: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 206.

كما تتبلور فكرة حكم الأغلبية من خلال استيعاب معنى أنه "لا سـيادة لفـرد ولا لقلـة مـن النـاس"، والمنطق الديمقراطي في ذلك ينطلق من كون السلطة تتم ممارستها بإرادة بشرية مهما تم الادعاء بغير ذلك، ومن المؤكد أنه لا يوجد اليوم بشر معصوم ولا يوجد بطبيعة الحال تفويض إلهي ولا طبيعـي للـبشر _كـما أشارت النظريات الخاصة بنشأة الدولة من قبل – وإن تفويض ممارسة السلطة إما أن يسبغه الفرد أو القلة الحاكمة على نفسها بالقوة أو تفوضه بإرادة البشرية لمن هو تحت سلطتها من البشر مع الاحتفاظ بادعـاء حق السيادة على الشعب أو الكثرة من الشعب على الأقل أحق – بكل تأكيد – من الفرد أو القلة بتفـويض السلطة للحكام والمشرعـين، ولـذلك فالحـاكم والمشرع الـديمقراطي يسـتمد شرعيـة ممارسـة السـلطة مـن الشعب، فالشعب في نظام الحكم الديمقراطي هو مصدر السلطات وهو الذي يفوض السـلطتين التنفيديـة والتشريعية عبر انتخابات دورية حرة ونزيهة.



المبحث الثاني

خصائص ومبادئ تتعلق بكيفية ممارسة الديمقراطية

تجدر الإشارة إلى أن الديمقراطية الحقة يوجد بها مبادئ وضمانات تحمي حقوق وحريات الأفراد، من مبدأ سيادة القانون والذي يعني خضوع الحكام والمحكومين على السواء لأحكام القانون، هذا بالإضافة إلى مبدأ الفصل بين السلطات بما يتضمنه من استقلال كل سلطة على حدة مع وجود رقابة متبادلة بينهما، هذا بجانب وجود جهة قضائية مستقلة يمكن للأفراد اللجوء إليها إذا ما شعروا بظلم لرفعه عنهم.

أما فيما يتعلق بالمبادئ التي تتعلق بكيفية ممارسة الديمقراطية فتتمثل فيما يلى:

المطلب الأول

مبدأ احترام الحريات والمساواة

قامت الديمقراطية على أساس حماية الحقوق والحريات الفردية اللصيقة بالإنسان منذ ولادته، هذا بجانب محاربة الحكم المطلق ومحاولة استئثار الحاكم بالسلطة، مما تعد معه الحقوق والحريات الفردية قيداً على سلطات الحكم.

فالمساواة تعد بمثابة الروح للجسد بالنسبة للديمقراطية، فبدون المساواة ينتفي معنى الديمقراطية وينهار كل مدلول عن الحرية[1].

---

(1) د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة فى الإسلام، رسالة دكتوراة، جامعة الإسكندرية، 1972، ص 36، ويراجع أيضا: د. شحاته ابو زيد: مبدأ المساواة فى الدساتير العربية، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ص 48 وما بعده، ويراجع أيضاً:

- Georges Burdeau: Manuel de droit public "les libertés publiques les droits sociaux , paris , 1948, p.29 ets.
- Jean Rivero: cours de Libertés publiques, complément et développements nouveaux de M.gecques Robert, paris 1969,1970, p.130.

فالحرية مطلب فطري قامت ثورات الشعوب من أجلها، وكانت هي الشرارة التي أشعلت الشواظ للخلاص من شعور العبودية واستقلال الإنسان عن أخيه الإنسان، ولهذا احتلت كلمة الحرية مقاماً رفيعاً، فليس في كل اللغات من كلمة تخفق لها القلوب بقدر ما تخفق لكلمة الحرية[1].

فالواقع أن الحقوق والحريات العامة لا تتمثل في مبدأ واحد، وإنما هي مبادئ عديدة تتصل بأعوان الحريات العامة المختلفة كالحريات الشخصية وحرية العقيدة وحرية الرأي وغيرها.

في هذا الإطار نجد أن الفقهاء قد جاءوا بالعديد من التصنيفات للحقوق والحريات العامة، فمثلا يصنفها "دوجى" من زاوية نوع التزام السلطة العامة تجاه هذه الحريات، ومن هذه الزاوية يرى أن الحريات العامة نوعين، الأول تلتزم السلطة العامة تجاهه بالتزام سلبي يتمثل في مجرد امتناعها عن المساس بهذه الحريات، وأطلق عليها اسم "الحريات العامة السلبية" ويطلق "دوجي" على النوع الثانى تسمية "الحريات العامة الإيجابية"، وهي تلك الحريات التي تلتزم السلطة العامة بالقيام بدور إيجابى لتحقق للفرد الاستفادة منها[2].

في حين يوزع "اسمان" النظرية العامة إلى قسمين كبيرين هما المساواة المدنية، والحرية الفردية، ويفرع "اسمان" عن كل قسم رئيسي عددا من الحقوق والحريات، كما يفرع "اسمان" المساواة إلى أربعة اقسام هي: المساواة أمام القانون، المساواة أمام القضاء والمساواة في تولى الوظائف العامة، ثم المساواة امام الضرائب[3].

إذ نجد أن هناك العديد من التقسيمات التي جاء بها الكثير من الفقهاء[4]، لكن الباحثين يجمعون على أن الديمقراطية هي مذهب سياسي يرمي إلى تحقيق الحرية والمساواة السياسية، وهي قبل كل شيء مسألة "عقل وقلب" وليست مسألة

---

(1) د. داود الباز: الشورى والديمقراطية النيابية، مرجع سابق، ص 22.

(2) د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 225.

(3) د. محمد رفعت: نفس المرجع، ص 505 – 504.

(4) Barthelemy et Duez. Traité Elémentaire du Droit Constitutionnel , op, cit, p.62.

"خبز وزبدة" كما يقول دعاة الديمقراطية الاشتراكية[1]، وهي بالتالي فكرة بعيدة عن الماديات تتعلق بكيفية ممارسة الحكم، وتهدف إلى إشراك أكبر عدد ممكن من الأفراد، وتقوم على أساس الحرية السياسية.

لهذا لابد من الاعتراف بهذه الحريات لأكبر عدد من المواطنين وبناء عليه فإن الاقتراع أصبح هو القاعدة العامة في تكوين هيئة الناخبين، والاعتراف بحق الانتخاب بالإضافة إلى أن العمليات الانتخابية هي الانتخابات التنافسية، وهي تعني إقرار ظاهرة المجتمع التعددي الذي تقبل فيه جميع مقتضيات حرية الرأي، فللمواطنين الحق في أن تختلف آراؤهم حول سير الشئون العامة العادية والقرارات السياسية وغيرها[2].

مع الإشارة إلى أن الحرية السياسية ليست مرتبطة حتما بالحرية الفردية، ففي ظل الديمقراطية قد يكفل نظام الحكم الحرية السياسية أو مساهمة الأفراد في شئون الحكم ويتجاهل الحقوق والحريات الفردية، فنظرية العقد الاجتماعي مثلا التي أسست على الديمقراطية والسيادة الشعبية وفي نفس الوقت تضمنت النظرية أفكارا استبدادية، فالفرد في العقد ليس له أي حق أمام الحاكم صاحب السلطان الذي يتصرف وفق إرادته ووفق ما يراه[3].

وهذا ما نجده متحققا إلى حد كبير في دول العالم الثالث، الذي لم يعرف الحرية السياسية، بحيث لا تزال أغلب دول هذا العالم محرومة من الانتخابات النزيهة بل نجدها انتخابات مزورة أو مزيفة أو تقوم بها الحكومة نيابة عن الشعب، ولا توجد صحافة حرة في هذه الدول، بل هي صحافة مكممة، تنشر صور الحكام وتتغزل بهم، وتنظم لهم القصائد والأشعار، دون كلمة نقد إلا لمن

---

(1) د. السيد صبرى: مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 53 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. إبراهيم عبد العزيز شيحاو د. محمد رفعت: النظم السياسية، مرجع سابق، ص150.

(2) محمد سليم محمد غزوى: نظرات حول الديمقراطية، مرجع سابق، ص 51 – 52.

(3) Barthélemy et Duez, Traité élémentaire de droit constitutionnel ،1993, p, 62.

يعارضون الحكومة، وسبب ذلك هو الحرمان من الحرية مع ما يترتب عليه من جهل وفقر ومرض كآثار شرعية للاستبداد[1].

ولكن يجب أن لا يفهم من اهتمام الديمقراطية بالحرية السياسية، أنها تتجاهل الحرية الفردية، فهذا ما لا يمكن قبوله لأنها تقوم على احترام حقوق الأفراد وحرياتهم من جانب، ومن جانب آخر لا يمكن تصور نظام ديمقراطي صحيح يسمح للأفراد باختيار نواب عنهم، ومحاسبتهم على أعمالهم إلا في مناخ تكفل فيه حقوق الأفراد وتصان حرياتهم[2].

مع الإشارة إلى أن الحرية في النظام الديمقراطي لا تعنى أن يفعل الإنسان كل ما يريده، لأن أشد الدول ديمقراطية تضع حدودا لحريات الأفراد دون أن يقصد من ذلك القضاء على الحريات أو التقليل من شأنها، بل تنظيمها بغية الحفاظ على مصالح الجماعة وحقوق الآخرين والنظام العام، فإذا أمعنا النظر في نظم الدول المتقدمة نجد أن تجاهل الحريات الفردية في ظل الديمقراطية يعد مخالفا للمبدأ الديمقراطي نفسه، الذي يستلزم كفالة الحريات الفردية كضرورة لمباشرة الحرية السياسية[3].

أما المساواة فنجد أن الشعوب القديمة نظرت إليها باعتبارها الحرية بمعنى أن الحرية تتحقق بتحقق المساواة، فالفرد حر ما دام يطبق عليه من القواعد ما يتسم بالعمومية والتجريد، أيا كان مضمون القاعدة مهما كان حكمها ظالما وجائرا، فالحرية قائمة ومصونة – في ظل هذا الفكر – ما دامت القواعد القانونية تطبق على جميع الأفراد دون تفرقة بين فرد وآخر أو بين جماعة وجماعة، فإذا كان لدى العرب مثل معروف مفاده "المساواة في الظلم عدل"، فإنه يبدو أن المثل أو الشعار الذي كان سائدا لدى اليونانيين الأقدمين" المساواة في الظلم أو الاستبداد حرية"[4].

---

(1) د. داود الباز، النظم السياسية، مرجع سابق، ص 202 – 203.

(2) د. محمود حافظ: الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 95.

(3) د. داود الباز: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 203.

(4) عبد الحميد متولى: الحريات العامة: نظريات فى تطورها وضمانها ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1974، ص 65.

هذا ومع تطور الفكر البشري والتقدم الملحوظ الذي تعرفه البحوث القانونية والسياسية، لم يعد مقبولا الاكتفاء بأن تكون القاعدة القانونية عامة ومجردة، حتى نتمكن من القول إنها حققت المساواة المحققة للحرية، وإنما يجب إمعان النظر في مضمون القاعدة القانونية، فقد تكون القاعدة القانونية عامة ومجردة، ومع ذلك لا تتضمن إلا حكما يهدد إحدى الحريات العامة المتفق عليها أو ينتقص منها، أو يضع عليها القيود ويفرض الشروط بما يفرغها من مضمونها وجوهرها، من هذا المنطلق كيف قام بعض الفقهاء بتحديد المساواة على أنها حرية عامة، تقف على قدم المساواة مع باقي الحريات العامة المعروفة والمستقرة، وبلغ هذا الاتجاه غايته في فكر الفقيه "اسمان" عندما قسم الحريات العامة إلى قسمين كبيرين أحدهما المساواة المدنية والآخر يتمثل في الحرية الفردية، وتعمق فقهاء آخرون في مظاهر المساواة على أنها ليست حرية عامة مستقلة، وإنما هي حجر الزاوية لكل هذه الحريات فالمساواة هي أساس هذه الحريات، وإذا انهار مبدأ المساواة فلا مجال للقول بوجود حريات عامة.

إذ تعتبر المساواة بين أفراد المجتمع عنصرا من عناصر الديمقراطية، فعلى النظام السياسي الذي يطبق الديمقراطية أن يقوم بممارسة المساواة بين أفراد الشعب، وبدون تفرقه لسبب من الأسباب، فمن المؤلم حقا أن يشعر الفرد بالاضطهاد وعدم المساواة، لذا يجب على الدولة أن تساوي في معاملتها بين جميع المواطنين فيها، وأن لا تكون الديمقراطية لفئة على حساب فئات أخرى، وهناك عدة نصوص تتناول هذه الفكرة، فقد نصت وثيقة الاستقلال الأمريكية على أنه: "إننا نؤمن بأن الناس قد خلقوا متساوين"، ونص إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي في مادته الأولى على: " أن الأفراد يولدون ويعيشون أحراراً ومتساوين في الحقوق وأنه لا تفاوت اجتماعي بينهم، إلا على أساس المصلحة العامة، ومفاد ذلك أن السلطة إن أرادت التمييز بين الأفراد، فإن ذلك يكون على أساس ما لديهم من مواهب وقدرات وذلك بهدف تحقيق الصالح العام[1].

---

(1) د. داود الباز: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 204.

وهذا هو السبب الذي جعل حزب المؤتمر يعمل كأداة توفيق في ديمقراطية الهند بحيث=

فالمقصود إذن بالمساواة كأساس من أسس الديمقراطية ليس المساواة الفعلية بين الأفراد، من حيث ظروف الحياة المادية والمعيشية، بل المساواة التي نقصدها هي المساواة القانونية، التي تعني عدم التفرقة أو التمييز بين الأفراد في تمتعهم بالحقوق والحريات التي يكفلها الدستور والقانون، وأن خرق المساواة لا يجوز، إلا لسبب متعلق بالمصلحة العامة وبمقتضى نص قانوني، وتطبيقا لمبدأ المساواة قضت الثورة الفرنسية على امتيازات الطبقة العليا المتمثلة في الاشراف وكبار رجال الدين[1].

ويستفاد من ذلك أن المساواة الحسابية المطلقة تكاد تكون مستحيلة بعكس المساواة القانونية التي نص عليها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية عام 1789، ومعنى المساواة القانونية أن يكون القانون واحدا بالنسبة لجميع المواطنين دون تفرقة أو تمييز، ومؤدى هذا الفهم المجرد أن يتمتع القانون بعمومية مطلقة تسمح بتطبيقها على جميع أفراد المجتمع، وهنا تتحقق المساواة بصورة مطلقة، ونرى أن الواقع يجري على غير هذا المفهوم، لأن القاعدة القانونية تتضمن شروطا عامة، وعليه فإن تطبيق القاعدة القانونية لا يكون إلا في الحالات التي تتطابق مع الشروط المحددة في القاعدة القانونية، وهنا تتجلى المساواة في تطبيق النص بصورة مستمرة ومتكررة في كل حالة تتوافر فيها شروط تطبيقه دون تمييز، وهذا لكون القواعد القانونية تخاطب الأفراد بصفاتهم لا بذواتهم.

هذا ونلاحظ أن الحرية والمساواة نجدها في الغالب تذكران معاً فهل معنى هذا أنه لا وجود لإحداهما بدون الأخرى؟ أم يمكن تخيل العكس؟ هناك من يرى

= يذوب فيها الفرق بين المسلم والهندوسي في بوتقة المواطنة السياسية. وينطبق الأمر نفسه على الطبقات الاجتماعية العليا والدنيا؛ مما يخلق بين الأضداد شكلاً من أشكال التضافر الحيوي، يضمن على الأقل مواطنة "متساوية" حزبيًا على الرغم من التفاوت في الدخل، وما إلى ذلك. ويركز أحد الباحثين على هذه النقطة حول قدرة حزب المؤتمر على الجمع بين القوى التي تقف على طرفي نقيض، يراجع في ذلك:

- Paul Brass, 1980. 'The Politicisation of the Peasants in a North Indian State'. Journal of Peasant Studies, Vol. 8, pp.3 – 5.

(1) د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 185 – 186.

أنه لا حرية بغير مساواة، أي أنه إذا لم تكن هناك مساواة بين الأفراد في التمتع بالحرية، فإنـه لا يصـح الادعاء بأن هناك ثمة حرية.

في حين أن البعض يشكك في أن الحرية والمساواة يسيران جنبا إلى جنـب، فـإن آخـرين يعتقـدون أنهما لا يمكن أن ينفصلا، وهم يصرون على أنه حيثما توجد عدم المساواة، فإن ذلك يكون على حساب حرية البعض، ولم يكن " جون ستيوات ميل" و"توكفيل" هما الوحيـدان في القـرن التاسـع عشر اللـذان يعتقدان أن الحرية في عصرهما لم تكن وفيرة أو مأمونة كما يفترض البعض، فقد كـان هنـاك آخـر هـو "كارل ماركس"، وكانت الحرية التي يتمتعون بها في الدول الصناعية بالنسبة "لماركس" ليست أكثر مـن خدعة، فقد كان الناس أحرارا من الناحية القانونية في أن يفعلوا أشياء مثل العمل لدى صاحب العمـل الذي يرضيهم، أو يعيشون حيثما يحبون، وإن أغلبهم سيكونون محظـوظين إذا اسـتطاعوا العمـل عـلى الإطلاق، حتى بأجور لا تكاد تبقيهم أحياء وفي ظروف قذرة وخطـيرة، وكانـت الأوضـاع التـي يعيشـون فيها تجعلهم في الواقع دائما عبيدا، غير أنهم لم يكونـوا مسـتعبدين، لأن المسـاواة قـد تبـين فجـأة أنهـا تتناقض مع الحرية، وإن "ماركس" كـان يـرى أنـه لم تكـن هنـاك مسـاواة أصـلاً، لأن الثـورة الفرنسـية أطاحت بالحكام الإقطاعيين من ملوك وأرستقراطيين وأساقفة، ولكنها استبدلتهم بحكام كـان طغيـانهم أكثر استبدادا وأشد قوة رغم أنهم يختفون وراء أشكال حكومية وقانونيـة تضـمن الحريـة في الظـاهر، وكان هؤلاء الحكام الجدد هم البرجوازيون الصناعيون، فلا يمكن تحقيق وعد الثورة الفرنسية بالحريـة والمساواة معا، إلا بالإطاحة بالطغاة الجدد في الصناعة والشئون المالية[1].

إذن الحرية والمساواة حتى تكون فعلا دعامة مـن دعـائم قيـام ديمقراطيـة حقيقيـة لابـد مـن حمايتهـا بنصوص قانونية كفيلة بضمان تكريسها، فمجرد التغني بها ضمن الدساتير والنصوص القانونيـة يجعلهـا معـانٍ جوفاء لا تطبق في الواقع، إذ نلاحظ مثلاً أن فرنسا من جهة كانت ترفع شعار الحرية والمساواة كأسس ودعامة

(1) د. عبد الحميد متولى: الحريات العامة، مرجع سابق، ص 69.

للديمقراطية، ومن جهة أخرى كانت إحدى أكبر الدول الاستعمارية، فأين الحرية والمساواة إذن؟ والأمثلة من هذا النوع كثيرة ومتنوعة.

المطلب الثانى

المشاركة السياسية

تجعل الديمقراطية من المشاركة في الحياة السياسية حقا لكل مواطن، يساهم من خلاله في الوصول إلى حكم الاغلبية الذي تستلزمه الديمقراطية[1].

و يقصد بالديمقراطية كمذهب سياسي تمكين أفراد الشعب من ممارسة السلطة أو السيادة في الدولة، حيث تهدف إلى الحد من الحكم المطلق وإلغائه[2].

ذلك أنه من المعروف أن الإنسان الذي لا يستطيع أن يشارك في اختيار ممثليه بكل حرية في النظام السياسي، يتولد لديه الشعور بعدم فعاليته كمواطن، ولهذا فمن الطبيعي أن يمنح المواطن في النظم الديمقراطية الحق في المشاركة السياسية، عن طريق المشاركة في الانتخابات، والواقع أن مفهوم المشاركة السياسية قد تطور مع تطور الديمقراطية في العالم، ووصل مؤخرا إلى أعلى مراحله، من خلال المنافسة الحرة بين المترشحين لتولي المناصب العليا في الدولة، وتصر الأنظمة الديمقراطية على ضرورة اختيار المرشحين كدليل على التنافس الحر، وتثبيت حرية المشاركة السياسية للمواطنين، لأن للمواطن الحق في اختيار المرشح الذي يريده، إذا توافرت فيه شروط الترشيح، أو حقه في الترشيح بكل حرية أيضا[3].

إذ تقوم فكرة المشاركة السياسية على ضرورة امتلاك المواطنين أفرادا وجماعات الحد الأدنى من مصادر الاستقلال الاقتصادي والتصرف الاجتماعي

(1) جلين تندر: الفكر السياسي، الاسئلة الأبدية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الطبعة الأولى، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 1993، ص 108 – 109.

(2) د. داود الباز: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 200، ويراجع أيضا: د. إبراهيم محمد على؛ د. جمال عثمان: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 355.

(3) Jean Louis Boursin, les calculs de démocratie, édition Seuil, 1990, P. 41.

والفعل السياسي، وذلك من خلال تأمين حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية، إلى جانب حقوقهم القانونية، وبواسطة ممارستهم على أرض الواقع حرية التعبير والتنظيم، وهذه تتطلب بدورها بناء مجتمع مدني وتنمية رأى عام مستنير تعبيرا عن نمو القدرة على تنظيم الأفراد والجماعات لأنفسهم، إضافة إلى حق وإمكانية وصولهم إلى مصادر المعلومات[1] البديلة التي تساعدهم على المشاركة السياسية

(1) على الرغم من توقيع اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بمكافحة الفساد، فإن حق تداول المعلومات ظهر لأول مرة في الدستور المصري عام 2012؛ حيث تنص المادة 47 على:

الحصول على المعلومات والبيانات والإحصاءات والوثائق، والإفصاح عنها، وتداولها، حق تكفله الدولة لكل مواطن؛ بما لا يمس حرمة الحياة الخاصة، وحقوق الآخرين، ولا يتعارض مع الأمن القومى.

وينظم القانون قواعد إيداع الوثائق العامة وحفظها، وطريقة الحصول على المعلومات، والتظلم من رفض إعطائها، وما قد يترتب على هذا الرفض من مساءلة.

وكان النقد الأساسي لهذا النص هو الغموض فيما يتعلق بمصطلح "الأمن القومي"، حيث ينظم القانون الحدود المسموح بها للحصول على المعلومات بما يتناسب مع الأمن القومي، وجميع الهيئات الحكومية تخضع لحق حجب المعلومات عن العامة لحماية الأمن القومي.

ولكن المعنى المبهم لمصطلح "الأمن القومي" يعطي فرصة لتبرير حجب جميع المعلومات، فالموازنة الوطنية والإقليمية والمحلية ليست من قضايا الأمن القومية، كما أن خطط التنمية العمرانية ليست لها علاقة بالأمن القومي، والعقود التي تبرمها الحكومة ليست لها علاقة بالأمن القومي، وكان هذا الغموض يخلق ثغرة يتهرب بها صناع القرار من المسائلة.

أما في دستور 2014 فقد تم إلغاء الشروط المقيدة لحق الحصول على المعلومات (المساس بالحريات الخاصة، وحقوق الآخرين، والتعارض مع الأمن القومي) من نص المادة 68 التي أحالت كل هذه الأمور للقانون، كما تم إضافة نص يلزم مؤسسات الدولة بحفظ وتأمين الوثائق. تنص المادة 68 على أن:

(المعلومات والبيانات والإحصاءات والوثائق الرسمية ملك للشعب، والإفصاح عنها من مصادرها المختلفة، حق تكفله الدولة لكل مواطن، وتلتزم الدولة بتوفيرها وإتاحتها للمواطنين بشفافية، وينظم القانون ضوابط الحصول عليها وإتاحتها وسريتها، وقواعد إيداعها وحفظها، والتظلم من رفض إعطائها، كما يحدد عقوبة حجب المعلومات أو إعطاء معلومات مغلوطة عمدًا). =

الفعالة الواعية المستنيرة لما فيه من تحقيق لمصالحهم، ونجد أن امتلاك مصادر ووسائل المشاركة الفعالة، هو الوجه الآخر للديمقراطية والضمانة الفعلية لوضعها موضع التنفيذ، ذلك أن التجربة الديمقراطية تبقى مجرد حبر على ورق ونصوص دستورية، وشكل ظاهري، إلى أن تتوافر للمواطنين أفرادا وجماعات مصادر ووسائل المشاركة السياسية الفعالة والقدرة على ممارسة الحقوق وأداء الواجبات التي ينص عليها الدستور الديمقراطي، والتي لا تقوم لنظام الحكم الديمقراطي قائمة دون ممارستها على أرض الواقع من قبل الكثرة من المواطنين على الأقل.

المطلب الثالث

التعددية الحزبية

تمثل الأحزاب السياسية حجر الزاوية في المبادئ الديمقراطية، فإذا كانت الديمقراطية تعنى حرية التعبير وحرية التنقل وحرية المراسلات وحرية تكوين الجمعيات، فإن حرية تعدد الأحزاب السياسية هي المظهر الجوهري لهذه الديمقراطية، إذ تلعب الأحزاب السياسية دورا أساسياً في تقويم السلطة وكشف أخطائها وردها إلى الصواب، كما أن الأحزاب السياسية تعد مدارس حقيقية لتثقيف الشعب وتنويره وتبصيره، غير أن هذه الصورة لم تكن إيجابية دائما فهناك من يوجه انتقادات للأحزاب السياسية، ذلك أن الاختلاف فطرة فطر الله البشر عليها، وتعدد القوى الفاعلة خاصية من خصائص المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الديمقراطي يتميز عن غيره بأنه مجتمع واقعي لا يكبت بالقوة مظاهر الاختلاف ولا ينكر حق التعدد، بل أن النظام الديمقراطي يحرص على تجنب الاحتقان السياسي والاجتماعي، الذي يؤدي في بعض الحالات إلى صراعات عنيفة أو دموية مسلحة[1].

= وتلتزم مؤسسات الدولة بإيداع الوثائق الرسمية بعد الانتهاء من فترة العمل بها بدار الوثائق القومية، وحمايتها وتأمينها من الضياع أو التلف، وترميمها وترقيمها، بجميع الوسائل والأدوات الحديثة، وفقاً للقانون.
إلى انه حتى الآن لم يصدر قانون "حرية تداول المعلومات" الذي تشير إليه هذه المادة.

(1) د. محمد نصر مهنا: في نظرية الدولة والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 287.

ذلك أن التعدد والتنوع لا ينبع من طبيعة هـذا الكـون والوجـود فحسـب، بـل ينبـع أيضـا مـن ممارسة الحرية، ذلك أن قيام الأفراد بممارسة حرياتهم يفضى إلى ظهور آراء مختلفـة بـاختلاف ظـروف هؤلاء الأفراد وحاجاتهم.

إذن من البديهي أن الطريق الديمقراطي لمشاركة الشعب يتطلب تعدد الأحزاب السياسية التـي تسعى إلى السلطة، الأمر الذي يفرز أغلبية تحكم وأقلية تمثل المعارضة، واختيار الشعب هو المرجع في تحديد الأغلبية والمعارضة[1].

فالمؤسسات السياسية، وخاصة درجة التعددية السياسية، هـي التـي تحـدد شـكل إدارة الدولـة، فنوع النظام الحاكم يؤثر في مدى استقلالية الدولة، ففي الدول الديمقراطية، تسمح الصـفوة الحاكمـة للمعارضة بحرية العمل والحركة، وتهتم بشكل أساسي بتوفير الخدمات والسلع العامة من أجل ضـمان دعم الناخبين في المنافسات الانتخابية المقبلة، وتحدد هذه الدول ما إذا كانت تزيد علاقاتها مـع دولـة ما أو تخفضها، أو تقطعها تماما، عندما يدعم ذلك رفاهية شعبها ويـدعم أو عـلى الأقـل لا يضر بأمنهـا القومي، وتختلف اللعبة تماما في الدول المستبدة، حيث تتركز السلطة السياسية في يد الصفوة الحاكمة، وتفرض قيودا صارمة على أنشطة الأحزاب والحركات المعارضة، كما أن المنافسة السياسية لا تدور حول محاولة تحقيق مطالب الناخبين[2].

اما الكاتـب الفرنسى "Many" فبعد أن حلل الحكومـات والـنظم السياسـة في أوربا الغربية، توصل إلى عدد من الخصائص المشتركة التـي تميزهـا كـنظم -كـنظم ديمقراطيــة عــن غيرهــا - وفي تقــديره أن الأنظمــة الديمقراطيــة الغربيــة، بمــا

(1) عبد القادر رزيق المخادمي: الإصلاح الديمقراطي، مرجع سابق، ص 28.

(2) النفوذ الخارجى ونشر الديمقراطيـة: حـراس البوابـة والـروابط، المؤلـف: جـاكوب تولسـترب، الأسـتاذ المسـاعد فى العلوم السياسية بجامعة أرهوس، الدنمارك، ومؤلف كتـاب (روسـيا فى مواجهـة الاتحـاد الأوروبى: المنافسـة عـلى النفوذ فى دول ما بعد الاتحاد السوفيتى 2013، ص230).

- Journal of Democracy , Johns Hopkins University Press , Volume 25 , Number 4 , October 20 , pp. 126 – 138.

يشمل الولايات المتحدة الأمريكية، تتشابه في أربع مجموعات من التراث السياسي المشترك، التي تشكل ملامحها أو خصائصها الديمقراطية وهي[1]:

1- التأكيد على التعددية Pluralism بمعناها الواسع.

2- وجود آليات خاصة تسمح بالتعبير عن الخيارات السياسة.

3- وجود نظام لكبح الموازنات بين المؤسسات السياسية المختلفة بما يعنى وضع قيود على سلطات هذه المؤسسات جميعا.

4- خضوع الدولة للقانون بمعناها الواسع.

كما تقتضي سيادة الشعب تعدد الآراء والاتجاهات السياسية، وحرية التعبير عنها، حتى يعلم الشعب بجميع أبعادها فيكون اختياره في الانتخابات مؤسساً تأسيساً صحيحاً، ولكي يتحقق ذلك يلزم تعدد الأحزاب السياسية، ذات البرامج المتعددة والمتباينة، فلا يتفق مع الديمقراطية وجود حزب واحد، وإنما تقرر أبجاديات الديمقراطية تداول السلطة بين الأحزاب وعدم تقييدها في حزب واحد يمثل فكرا واحدا لرئيس حزب واحد هو الذي يحكم، ففكرة تداول السلطة بين الأحزاب، تشكل ضمانا للمجتمع من جانب، كما أن تأبيد الحكم ينطوى على مخاطر كثيرة من جانب آخر، أهمها الأمن ضد التغيير فيقل اجتهاد الحزب الحاكم ويصدأ ويتوقف عن التفكير، إضافة إلى أن بقاء الحزب الواحد في السلطة طويلاً يماثل في الآثار بقاءه خارجا لمدة طويلة من حيث الضرر الكبير الذي يلحقه، إذ يفقد القدرة على وضع برامج مفيدة تتفق مع رغبات وطموحات الشعب[2].

هذا ويلاحظ أن التعدد في المجتمعات المعاصرة يتخذ صورتين، أولاً: التعدد التقليدي الموروث، وأهم أشكاله التعدد الديني والمذهبى، والتعدد السلالي واللغوي، وتعدد الأصل الاجتماعي والقبلي، وثانياً: التعدد الفكري والطبقي، وإلى

(1) لمزيد من التفاصيل يراجع د. محمد محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 195، نقلاً عن: Yves Meny: Government and Politics in Western Europ, Translated by Janet Lioyd, Oxford University Press ،1990, P, 27.

(2) د. داود الباز: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 206.

جانب ذلك اختلاف وضع المرأة عن وضع الرجل، ومما لاجدال فيه أن أفضل سبل التعبير السليم عـن التعددية في مجتمع ما هو الاعتراف بوجودهـا، وفـتح سـبيل العمـل السـياسي المشروع أمامهـا، وهـذا الاعتراف يقـتضي قبـول التعدديـة التقليديـة والحديثـة، والاعـتراف بوجـود القـوى التـي تمثلهـا، حكـم الأغلبية، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها[1].

ويعرف الحزب السياسي بأنـه تنظـيم سـياسي لـه صـفة العموميـة والـدوام ولـه برنـامج يسـعى بمقتضاه للوصول إلى السلطة.

وسنسـتعرض التأصـيل النظـري لمفهـوم الأحـزاب السياسـية، حيـث نتعـرض إلى مفهـوم الحـزب السياسي في الفكر الليبرالي والفكر الماركسي والفكر العربي.

تعريف الحزب السياسي: المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للأحزاب السياسية.

أ – المعنى اللغـوي: جـاء في مختـار "الصـحاح"[2]: حـزب الرجـل أصـحابه، والحـزب أيضـا يعنـي الطائفة، ويقال تحزبوا بمعنى تجمعوا، والأحزاب تعني أيضا الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ومن هنا نرى أن كلمة (حزب) لغة تفيد الجمع من الناس، وهو ما يدل على الاعتيـاد عـلى شيء ما.

اما كلمة سياسي: فهي مأخوذة من كلمـة سياسـة، والسياسـة لغـة تفيـد القيـام بشـئون الرعيـة واستخدم العرب لفظ السياسة، بمعنى الإرشاد والهداية.

غير أن كلمة سياسة تعني في الوقت الحاضر، كل ما يتعلق بالسلطة أو كما يقول مارسيل بريلـو: " إن السياسة بالنسبة للعامة، تعني أساسا الحياة السياسية، الصراع حول السلطة، إنها ظـاهرة بنفسـها أما بالنسبة للناحية العلمية السياسية هي معرفة الظاهرة"[3].

(1) د. داود الباز: الشورى والديمقراطية النيابية، مرجع سابق، ص 28.

(2) مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المكتبة العصريـة، الـدار النموذجيـة، 1420هــ / 1999م، باب الحاء.

(3) Marcel Prelot, Science Politique, P.U.F. Paris, 1967, P, 10.

ب-المعنى الاصطلاحي للحزب السياسي: لقد تعددت التعريفات بين رجال الفكر السياسي والقانوني للأحزاب السياسية، ويرجع هذا التعدد إلى اختلاف الأيديولوجيات، والى تطور النظرة إلى وظيفة الحزب ومهامه، والى الزاوية التي ينظر منها إليه.

1 - الفكر الليبرالي:

ويركز في تعريفه للحزب السياسي على الجانب العملي والهدف النهائي للعملية السياسية التي يقوم بها الحزب للوصول إلى السلطة، والمشاركة في صنع القرار، كما أن البرنامج السياسي للحزب يلعب دورا جوهريا في مرحلة تأسيسه.

ويعرف "جورج بيردو Burdeau.G الحزب السياسي بقوله "هو كل تجمع بين الأشخاص يؤمنون ببعض الأفكار السياسية ويعملون على انتصارها وتحقيقها، وذلك بجمع أكبر عدد ممكن من المواطنين حولها والسعي للوصول إلى السلطة، أو على الأقل التأثير على قرارات السلطة الحاكمة[1].

يلاحظ أن هذا التعريف يركز على معيار المشروع السياسي الذي يميز الحزب السياسي، وقد وضع الأستاذ "فرانسوا بوريلا " Borella François " ثلاثة عناصر لا بد من وجودها في كل حزب سياسي وهي:

- مجموعة منظمة من الأفراد قادرة على التعبير عن مطالبهم.
- وجود مجموعة اقتراحات تمس سياسة الحكومة.
- وجود نشاط يهدف إلى السيطرة على السلطة وممارستها[2].

على الرغم من أغلب دارسي الأحزاب السياسية، قدموا تعريفاتهم لـ" الحزب السياسي" فإن البعض لم يهتم بمسألة التعريف بشكل مباشر، ابتداء من كتاب الأستاذ الفرنسي "موريس ديفرجيه" الأحزاب السياسية الذي صدر سنة 1957، لا نجد فيه تعريفا واضحا للحزب، وكذلك الأستاذ الإيطالي "جيوفاني سارتوري"

(1) Burdeau G, Traité de Science Politique, Cite par. Menouni (A): Droit Constitutionnel. P, 141.

(2) François Borella, Les Politiques Dans La France d' aujourd'hui, Paris.1981, P16.

في مؤلفه الذي صدر 1976 بعنوان الأحزاب والنظم الحزبية، ثم استدرك الموقف نتيجة دخول الدراسات الحزبية ضمن عديد من المجالات السياسية، وظهور الأحزاب بدول العالم الثالث، ليطلق مصطلح "الظاهرة الحزبية" للدلالة على كل الأحزاب وأي كيان شبه حزبي يقوم بمهام الأحزاب السياسية، فالأحزاب هي كتل وأجزاء وهيئة للتمثيل الشعبي تقوم بالتعبير عن مطالب اجتماعية محددة.

2 - الفكر الماركسي:

يعرف الحزب بأنه "تنظيم يوحد الممثلين الأكثر نشاط بطبقة معينة، ويعبر عن مصالحها ويقودها في الصراع الطبقي".

ويعرف الحزب الشيوعي بأنه "طليعة الطبقات الكادحة التي تسعى إلى تصفية الاستغلال بشتى أشكاله وصوره بهدف الوصل إلى الحكم ديكتاتورية البروليتاريا"[1].

فمفهوم الحزب عند الفكر الاشتراكي والماركسي هو حزب طبقي حيث يتم التركيز فيه على التكوين الاجتماعي للحزب، والارتباطات الاقتصادية لأعضائه والمراتب التي يحتلونها في السلم الاجتماعي فالحزب، في الفكر الماركسي هو جزء من طبقة معينة بل وقسم متقدم أو"طليعي" في الطبقة، وأن الحزب الثوري أو العمالي يرتكز على طبقة العمال ويمثل قاعدتها.

3 - الفكر العربي:

يكاد يقترب في تعريفاته للحزب السياسي مع الفقه الليبرالي، فنجد لدى فقهاء العرب وعلماء السياسة عدة تعريفات أبرزها تعريف الدكتور سليمان الطماوي، الذي يعرف الأحزاب السياسية بأنها "جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، لتنفيذ برنامج سياسي معين[2].

---

(1) كامل زهيرى: موسوعة الهلال الاشتراكية، نقلاً عن: طارق فتح االـله خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام النيابي، دراسات مقارنة، لبنان، 1986، ص 40.

(2) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاثة في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، لبنان، دار الفكر العربي، ط5، 1996، ص 62.

"أما الدكتور رمزي طه الشاعر، فإنه يعرف الحزب السياسي بأنه " جماعة من الناس لهم نظامهم الخاص وأهدافهم ومبادئهم التي يلتفون حولها ويتمسكون بها ويدافعون عنها، ويرمون إلى تحقيق مبادئهم وأهدافهم عن طريق الوصول إلى السلطة أو الاشتراك فيها"[1].

أما الدكتورة سعاد الشرقاوي فتركز في تعريفها للحزب على الجانب التنظيمي وتعرف الحزب "بأنه تنظيم دائم يتم على المستويين القومي والمحلي يسعى للحصول إلى مساندة شعبية بهدف الوصول إلى السلطة وممارستها من اجل تنفيذ سياسة محددة""[2].

أما الدكتور إيهاب زكي سلام فيركز في تعريفه للحزب على الوظائف فيعرف الحزب السياسي بأنه" مجموعة منظمة تهدف إلى المشاركة في وظائف المؤسسات للوصول إلى السلطة وجعل أفكارها ومصالحها الشخصية متميزة""[3].

بعد هذا العرض لأشهر التعريفات الاصطلاحية للأحزاب السياسية يمكن القول إن الحزب السياسي هو تجمع من الأفراد، ذو تنظيم وطني له مشروع سياسي: ويعبر عن قوى اجتماعية، يستهدف الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها أو التأثير عليها بواسطة الدعم الشعبي أو أنشطة متعددة.

بينما يذهب "جوزيف لا بالومبارا Palombara La Joseph "الذي صدر له كتاب تحت عنوان (الأحزاب السياسية والتنمية السياسية) عام 1966، إلى أن هناك أربعة عناصر أساسية للحزب هي:

1- منظمة دائمة: يشترط الحزب صفة الدوام نسبيا، بمعنى أنها تدوم حتى بعد انتهاء حياة زعمائها.

(1) د. رمزي الشاعر: الأيديولوجية وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، القاهرة، دار النهضة، 1979، ص 104.
(2) د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، القاهرة، دار النهضة العربية، ط2، 1982، ص 200.
(3) د. إيهاب زكي سلام: الرقابة السياسية على أعمال السلطة التنفيذية في النظام البرلماني، القاهرة، عالم الكتب، 1983، ص 262.

2- منظمة كاملة: بمعنى أنها متواجدة من قمتها في المركز حتى أصغر وحدة مثبتة في أنحاء البلاد.

3- أن تتوجه إلى ممارسة السلطة مباشرة وعلى المستويين المحلي والوطني.

4- أن يمتلك الحزب قاعدة جماهيرية عريضة[1].

هذه الخصائص والمعايير هي التي تميز بالفعل الحزب السياسي، لكن يمكن جمع الخصائص والعناصر الأساسية التي تميز الحزب حتى يصبح التعريف وافي، ومن أهم هذه العناصر هي:

1- العنصر الأيديولوجي: كل حزب سياسي إذا لم يكن حاملا لأيديولوجية فانه يعبر عن بعض التوجهات، أو أن يكون له مذهب سياسي يسعى لإعلانه وتطبيقه.

2- العنصر التنظيمي: كل حزب سياسي له تنظيم على المستوى المحلي والمستوى الوطني وتكون هناك علاقة بين القمة والقاعدة المنتشرة عبر الوطن.

3- غاية الحزب: أن تتوفر إرادة واضحة في الوصول أو المشاركة في السلطة وممارستها.

4- ضمان التأييد الشعبي: يعمل الحزب على كسب الدعم الشعبي وتجمع اكبر عدد ممكن من المنخرطين والمتعاطفين عن طريق الإقناع للحصول على الأصوات في الانتخابات.

بناء على هذه الخصائص والعناصر يمكن إعطاء تعريف شامل للحزب السياسي، "وهو عبارة عن تنظيم سياسي يعبر عن مصالح قوى اجتماعية معينة له برنامج سياسي يسعى من خلاله إلى كسب تأييد الرأي العام للوصول إلى السلطة وممارستها.

إن محاولة تطبيق عناصر مفهوم الحزب السياسي على بعض التنظيمات في دول العالم الثالث سوف يتم استبعاد العديد من الأحزاب، فهناك العديد من

(1) Joseph La Palomabara, Political Parties and Political Development, princeton university press, 1966 cité par Jean Louis quermonnt, P. 203.

تنظيمات المجتمع المدني أصبحت تنافس الأحزاب السياسية في القيام ببعض وظائفها، في حين تبقى الأحزاب هي وحدها المؤهلة للوصول إلى السلطة وتداولها دون غيرها من المنظمات غير الحكومية، كما تفتقد معظم الأحزاب في العالم الثالث إلى الاستقلالية عن الدولة والتي هي سمة أساسية للأحزاب في الديمقراطية الليبرالية في الغرب، وفي المقابل هناك أحزاب شرعية معترف بها لكنها لا تقوم بأي دور في الحياة السياسية، إما لضعفها أو للقيود القانونية والإدارية والسياسية التي تفرضها النظم الحاكمة على هذه الأحزاب مما تلغي استقلاليتها أو تقلصها إلى حد كبير مما يجعلها تحت سيطرة أجهزة الدولة ومؤسساتها ويحد من دورها في تفعيل عملية التطور الديمقراطي خاصة وان كثيرا من الأحزاب في العالم الثالث تفتقر إلى الديمقراطية الداخلية والقواعد الجماهيرية.

والملاحظ إن دراسة الظاهرة الحزبية نشأتها، وتطورها، يعبر في الواقع عن مخاض عسير، ارتبط في الحقيقة بتطور الديمقراطية ونشأتها في بلاد الإغريق، والملاحظ أن التجارب السياسية التي رافقت البناء السياسي للمجتمعات الغربية أعطت لهذه الظاهرة طبيعة تتماشى مع الوضع السياسي والاجتماعي لهذه الشعوب، وهذا ما يفسر أن الدولة الوطن والمواطنة، والبرلمان السيد، مفاهيم جاءت لتعبر عن طبيعة سياسية ومجتمعية ناتجة عن تفاعل عدة عوامل، أهمها بروز نخب سياسية متشبعة بثقافة سياسية حرة نابعة عن الفكر السياسي الذي راج مع بداية القرن السابع عشر.

ويبدو أن الأحزاب السياسية كإحدى محصلات التطور السياسي الغربي، وجدت نفسها في كل الأنظمة السياسية، لكنها عرفت في الوقت نفسه صعوبات للعب نفس الدور في مختلف المناطق، فالظاهرة الحزبية في العالم الغير غربي لم ترقى إلى مستوى التجربة الحزبية في الغرب، وهذا نتيجة لغياب الشروط الضرورية لتفعيل الديمقراطية التي تعتبر المناخ الجيد لتجسيد الحداثة بمختلف أشكالها.

والحزب من خلال المفاهيم والدراسات التي أحاطت به يعتبر وسيلة، لانتقال الشعوب من وضع سياسي لآخر، والتجارب السياسية والتاريخية تؤكد أن الأحزاب السياسية تعمل على تفعيل الحياة السياسية سواء في الأنظمة الأحادية، أي توطد

هيمنة نخبة سياسية، أو في التعددية أي تخلق إطار تنافسي وبدائل متعددة، ومهيكلة للاختلافات، وبهذا تصبح المتحدث الرسمي عن المواطن وعن طموحاته، لكن هذا الوضع الذي تشغله الأحزاب تقف كحاجز أما التنظيمات الأخرى لأنها تفترض أنها المعبر الوحيد عن المصلحة العامة[1]، في حين أنها لا يمكن أن تسعى إلى وحدة المجتمع، لأنها تعبر داخل الحقل السياسي عن الاختلاف الاجتماعي.

ويمكن القول إن الحزب أو الظاهرة الحزبية عموما جاءت كتعبير عن واقع اجتماعي، وأن بقاءها اليوم مقرون بمدى قدرتها على تفعيل نشاطها مقابل تنامي التنظيمات الأخرى في الحياة السياسية، فالأحزاب في الغرب اليوم، تلعب دور اجتماعيا أكثر منه سياسيا، بينما تضل هذه الظاهرة في العالم المتخلف بعيدة عن هذا الدور، لأن هدفها الواحد والوحيد، هو الاستحواذ على السلطة والبقاء فيها، في حين تشكل الديمقراطية وسيلة جديدة لبقاء نخب قديمة في الحياة السياسية.

وتعبر مختلف الأحزاب السياسة التي أفرزتها الإصلاحات المرافقة لإعادة الهيكلة الاقتصادية لمختلف البلدان عن نخب تقليدية، هدفها العودة أو البقاء في السلطة بطرق شرعية وغير شرعية.

المطلب الرابع

مبدأ الفصل بين السلطات

تختلف الأنظمة السياسية في العالم من حيث نوعية النظام الموجود فيها، فهناك الأنظمة السياسية الليبرالية والأنظمة الشمولية، وأنظمة ديمقراطية وأنظمة دكتاتورية، وأنظمة برلمانية وأخرى رأسمالية، وأنظمة ملكية وأنظمة جمهورية الخ...، وتختلف تصنيفات الأنظمة السياسية من حيث تركيبة المؤسسات السياسية الموجودة في الدولة، وفي الحقيقة أن معظم الأنظمة السياسية توجد فيها ثلاث سلطات رئيسية، هي السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وقد اهتم العلماء والفقهاء بدراسة علاقات هذه السلطات مع بعضها البعض فكلما كانت السلطات

(1) Jean Marie Donegani et Marc Sadoun, la démocratie imparfaite "essai sur le parti", paris ; Gallimard, 1994, p. 259.

الثلاثة متداخلة ويرأسها جهاز واحد كلما كانت أقرب إلى الديكتاتورية، وأما إذا حدث فصل بين تلك السلطات فإن النظام السياسي يكون اقرب إلى النظام الديمقراطي.

إذ يعنى مصطلح فصل السلطات توزيع اختصاصات الدولة بين هيئات منفصلة تمارس كل هيئة وظائف معينة ومحددة وتكون كل سلطة مستقلة عن الأخرى، مع تعاون السلطات فيما بينها[1].

فلا يذكر مبدأ الفصل بين السلطات إلا ويذكر معه اسم الفقيه الفرنسي "مونتسكييه" - كما أشار الباحث سلفاً - الذي كان أول من صاغ هذا المبدأ صياغة متكاملة في كتابه "روح القوانين"، وكان الهدف من ذلك هو إيجاد وسيلة للحد من استبداد الملوك أو إضعاف سلطانهم، وإن كان الشائع ارتباط مبدأ الفصل بين السلطات باسم "مونتسكييه" إلا أن الواقع خلاف ذلك، فالمبدأ له تاريخ قديم، إذ فكر فيه العلماء والفلاسفة منذ القدم، "فأفلاطون" رأى ضرورة توزيع وظائف الدولة على هيئات متعددة مع إقامة التوازن بينهما حتى لا تستبد هيئة الحكم في الدولة، و"أرسطو" رأى أن من الخير عدم تركيز وظائف الدولة في يد واحدة بل يجب أن يعهد بها إلى هيئات مختلفة تتعاون فيما بينها وتراقب بعضها البعض، كما أن هناك من يرى أن "لوكا" هو أول من نادى بمبدأ الفصل بين السلطات ودرسها في الحكومة النيابية على أساس سيادة الشعب في كتابه المسمى "الحكومة المدنية" الذي وضعه بعد ثورة 1688، وقد قامت نظرية "لوكا" على أساس وجود ثلاث سلطات هي التشريعية والتنفيذية والاتحادية، واعتبر، أن السلطة القضائية جزءا من السلطة التنفيدية[2].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك من يرى أنه من الأفضل أن يطلق على "مبدأ الفصل بين السلطات" تسمية مبدأ "عدم الجمع بين السلطات"، وذلك تجنباً لأى فهم

(1) د. يحيى الجمل: القضاء الدستوري في مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000، ص37 – 38.

(2) حسين جميل: حقوق الأنسان فى الوطن العربى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 139.

خاطئ قد يقود إلى التطرف في الفصل بين سلطات الدولة الثلاث، لإن الفصل التام بين السلطات أمر غير ممكن بل أنه غير مرغوب فيه، فلو تم الفصل بين سلطات الدولة دون مراعاة ضرورات التعاون بينها وتماثل أدوارها بالقدر الذي يمكن الدولة من أداء أدوارها، لضعفت الدولة وتفككت أوصالها عندما يحل التناحر مكان التعاون اللازم، فكل من السلطات الثلاث لا يمكن أن تمارس اختصاصاتها بشكل مشروع ولا تضع سلطاتها موضع التنفيذ، إلا بقبول ذلك طواعياً من السلطات الأخرى، تعبيرا عن قبول الشرعية الدستورية والخضوع إلى أحكامها[1].

لهذا نجد أن هذا المبدأ يهدف إلى فصل البرلمان عن الحكومة من جهة وفصل القضاء عن الحكام من جهة ثانية، لضمان استقلالية وإضعاف سلطة الحكام.

كما يهدف إلى المحافظة على الحرية ومنع الاستبداد، ذلك أن الحرية تنتفي إذا لم تكن سلطة القضاء منفصلة عن التشريع، لأن حرية أبناء الوطن وحياتهم تصبحان تحت رحمة السلطة التشريعية مادام القاضي هو المشرع، وإذا كانت السلطة القضائية مندمجة في السلطة التنفيذية فإن القاضي يصبح طاغياً، كما يهدف أيضا إلى تحقيق شرعية الدولة من خلال احترام هذا المبدأ، كما ينطوي هذا المبدأ على أداء الدولة لوظائفها بإتقان نتيجة تقسيم العمل ومباشرة كل سلطة من سلطات الدولة لوظيفتها والتركيز عليها ما يؤدي إلى إتقانها كثمرة من ثمرات التخصص في عمل السلطات.

الخاتمة:

نخلص إلى القول إن من أهم الركائز والمقومات الأساسية للديمقراطية هي أن هذه الأخيرة في بدايات ظهورها كانت عبارة عن آراء تحولت وأصبحت مذهبا سياسياً ومنهجاً ونظام حكم قائم على أساس مشاركة الشعب في إدارة الدولة بمختلف طرق ووسائل المشاركة الشعبية، في ظل نظم دستورية وقواعد قانونية معنية.

حيث تعتمد كل أشكال الحكومات على شرعيتها السياسية، أي على مدى قبول الشعب لها، وتتطلب الديمقراطية وجود درجة عالية من الشرعية السياسية لأن

(1) د. داود الباز: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 331.

العملية الانتخابية الدورية تقسم السكان إلى معسكرين "خاسر" و"رابح". لذا فإن الثقافة الديمقراطية الناجحة تتضمن قبول الحزب الخاسر ومؤيديه بحكم الناخبين وسماحهم بالانتقال السلمي للسلطة وبمفهوم "المعارضة"، فقد يختلف المتنافسون السياسيون ولكن لابد أن يعترف كل طرف للآخر بدوره الشرعي، ومن الناحية المثالية يشجع المجتمع على التسامح والكياسة في إدارة النقاش بين المواطنين، وهذا الشكل من أشكال الشرعية السياسية ينطوي بداهةً على أن كافة الأطراف تتشارك في القيم الأساسية الشائعة، وعلى الناخبين أن يعلموا بأن الحكومة الجديدة لن تتبع سياسات قد يجدونها بغيضة، لأن القيم المشتركة ناهيك عن الديمقراطية تضمن عدم حدوث ذلك.

كما إن الانتخابات الحرة وحدها ليست كافية لكي يصبح بلد ما ديمقراطياً، فثقافة المؤسسات السياسية والخدمات المدنية فيه يجب أن تتغير أيضاً، وهي نقلة ثقافية يصعب تحقيقها خاصة في الدول التي اعتادت تاريخياً أن يكون انتقال السلطة فيها بطرق غير سلمية، بجانب أيضا قد تقاس بمدى ارتباطها بالرخاء الاقتصادى[1].

أما عن أنواع وصور الديمقراطية سنحيل تفصيلها عندما نتحدث عن الحكومة الديمقراطية.

---

(1) فقد تمكنت الهند من بناء نموذج ديمقراطي أصيل، استطاع عبره تقليل حجم التداعيات التي تولدت من التعددات، والتعصبات والاختلافات الموجودة في المجتمع الهندي.

وتعتبر الهند بلداً ديمقراطياً، يتمتع بحكومة برلمانية وفيدرالية، ووضعت بعد استقلالها دستوراً تفصيلياً، يشمل جميع الأمور المتعلقة بالحكومة، ويضمن لمواطنيه الحرية. وجاء في مقدمة دستورها أن «الهند دولة اشتراكية علمانية ديمقراطية جمهورية ذات سيادة مطلقة».

ويدل كل لفظ من الألفاظ المذكورة على معنى خاص تقوم عليه الحكومة الهندية. وتحقيقاً لهذا الهدف فهناك نظام يخص عقد الانتخابات كل خمس سنوات، وتوجد في الهند الأحزاب السياسية المتعددة الوطنية والمحلية التي تشارك في الانتخابات، التي تفضي بدورها إلى تشكيل الحكومة.

- يراجع في ذلك صحيفة الاتحاد الاماراتية في 24 يناير 2017.

وتجدر الملاحظة أن اقتصاد الهند قد انتقل من القيادة المركزية إلى إدارة السوق الحر – رغم وجود بعض التنظيم الحكومي في عام 1991، يراجع في ذلك: =

المبحث الثالث

اثر تطبيق الديمقراطية على النظام السياسي

فالدستور الديمقراطي يجب أن يؤسس على ستة مبادئ عامة مشتركة لإكتساب أي دستور صفة "الديمقراطي"، وهذه المبادئ الستة الهامة المشتركة في كل دستور ديمقراطي هي:

أولاً : أن لا سيادة لفرد أو لقلة على الشعب، واعتبار الشعب مصدر السلطات, يفوضها دورياً عبر انتخابات دورية فعالة وحرة ونزيهة.

ثانياً : إقرار مبدأ المواطنة باعتبارها مصدر الحقوق ومناط الواجبات.

ثالثاً : سيطرة أحكام القانون والمساواة أمامه، وأن يسود حكم القانون وليس مجرد الحكم بالقانون.

رابعاً : عدم الجمع بين أي من السلطات التنفيذية أو التشريعية أو القضائية في يد شخص أو مؤسسة واحدة.

خامساً: ضمان الحقوق والحريات العامة دستورياً و قانونياً وقضائياً، وذلك من خلال ضمان فاعلية الأحزاب ونمو المجتمع المدني المستقل عن السلطة ورفع يد السلطة و مراكز المال والدعاية الموجهة,عن وسائل الإعلام وكافة وسائل التعبير وتأكيد حق الدفاع عن الحريات العامة وعلى الأخص حرية التعبير وحرية التنظيم. وكذلك ضمان حقوق الأقليات والمعارضة في إطار الجماعة الوطنية وحقوق المرأة والفئات المعرضة للاستقلال أو الإقصاء .

= Atul Kohli, et. al., ed. The Success of India's Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 129.

وبغض النظر عن المخالفات التي تهدد حقوق الإنسان والحريات والديمقراطية وتقرير المصير، فإنها تظل جزءًا لا يتجزأ من لغز الديمقراطية في الهند الكامن في نجاحها الهائل ورسوخها وكذلك في عناصر التآكل فيها. لهذه الأسباب توفر ديمقراطية الهند الكثير من غذاء الفكر – سواء من حيث الممارسات الجيدة فيها أم عيوبها – للمنطقة العربية التي يسمح تاريخها الطويل من التواصل مع شبه القارة الهندية بالتبادل الثقافي ونقل الأفكار بين الجانبين على أساس من المساواة والدعم المتبادل.

سادسًا: تداول السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية سلمياً وفق آلية انتخابات حرة ونزيهة وفعالة[1]

تحت إشراف قضائي كامل ومستقل وبوجود شفافية تحد من الفساد والإفساد والتضليل واستغلال النفوذ العام في العملية الانتخابية.

ومن أجل ضمان نزاهة الانتخابات أصبحت الدول حديثة العهد في الممارسة الديمقراطية – أمريكا ألاتينية على سبيل المثال – تقيم سلطة رابعة هي سلطة إدارة الانتخابات والرقابة عليها، وهي مستقلة مثلها مثل السلطة القضائية.

وجديرٌ بالتأكيد أن وصف المبادئ والمؤسسات وآليات نظم الحكم الديمقراطي قد ركز على الضوابط الرسمية والقانونية، والتي يتوقف عليها الجانب الإجرائي من الممارسة الديمقراطية. وتتوقف أهمية هذه المقومات وفاعليتها على حقيقة تطبيقها على أرض الواقع، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، يبقى محك الديمقراطية هو قدرتها على تحقيق الأهداف الوطنية الكبرى للشعب الذي يمارسها.

ومن تلك الأهداف الوطنية الكبرى بالنسبة للدول العربية اليوم، التنمية ذات الوجه الإنساني والأمن المجتمعي والقومي وكرامة الإنسان وإطلاق طاقاته الخلاقة، في إطار الحفاظ على الهُويات الوطنية والإستقلال ووحدة التراب الوطني، وتحقيق التكامل والاندماج بين الدول العربية وصولا لإتحاد متدرج بين الراغبين من الشعوب بضمانات ديمقراطية.

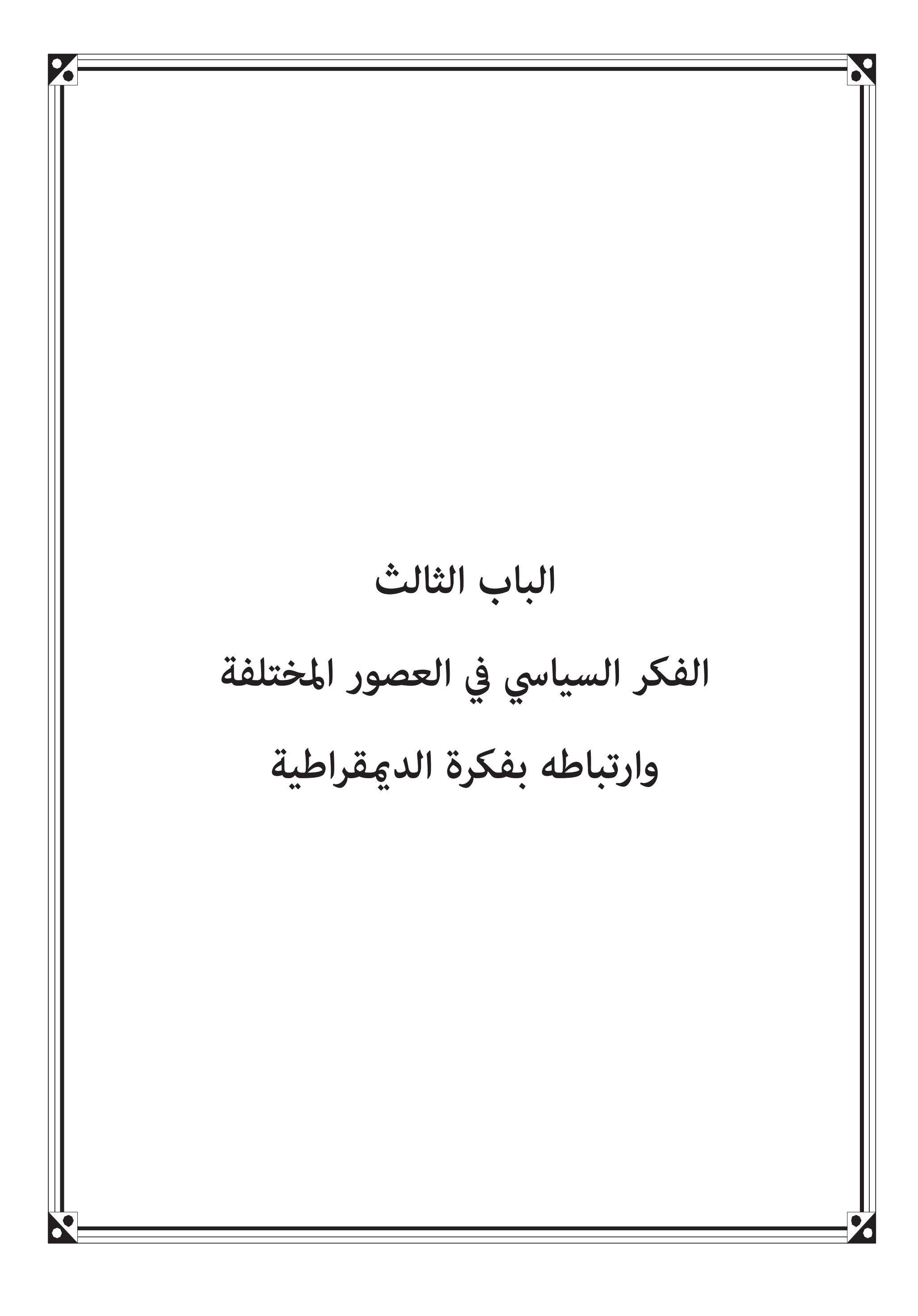
وغني عن القول أن مرحلة الانتقال الى نظام حكم ديمقراطي هي إنجاز تاريخي تليها عملية التحول الديمقراطي المستمرة والصعبة والتى يصادفها في الغالب توترات وربما انتكاسات وتواجهها تحديات الانتقال.

وهذا المخاض تتطلب مواجهته استقرار العمل بنظام الحكم الديمقراطي، وهذا الاستقرار يتطلب بدوره وجود قناعات لدى التيارات والقوى الفاعلة، إلى جانب المواطنيين عامة، بإمكانية تطبيقه واستمرار مصلحتهم في ذلك.

(1) يراجع في ذلك: أشكال الإدارة الانتخابية، دليل المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات: تأليف ،ألان وول، أندرو إليس، أيمن أيوب، كارل دندا‌س، جورام روكامبي، سارا ستينو، تعريب: أيمن أيوب بمساهمة من علي الصاوي، سلسلة منشورات المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات (IDEA International)، 2007.

ولا بد لتلك القناعات وذلك الإيمان من النمو، والترسخ في النفوس إلى جانب النصوص على نحـو تدريجي، هذا كله حتى تصبح الممارسة الديمقراطية خلقًا حميدًا، والديمقراطيـة قيمـة اجتماعيـة، يضبطها وعي اجتماعي ومجتمع مدني فاعل ورأي عام مستنير. وهذا كله يساعد على الإرتقاء بالممارسة الديمقراطية، تدريجيا عبر عملية التحول الديمقراطي الطويلة والشاقة، من الشـكل إلى المضـمون، ذلـك التحـول الـذي يكـرس أسـلوب الشـفافية والمصداقية وقبـول الأخـر، ويعـوّد جميـع أطـراف العمليـة الديمقراطية على تداول الرأي بتـأني وأخـذ مصـالح الآخـرين بإنصـاف قبـل اللجـوء إلى التصـويت عـلى القرارات وتحديد الخيارات العامة من قبل المفوضين بذلك.





الباب الثالث

الفكر السياسي في العصور المختلفة وارتباطه بفكرة الديمقراطية

الباب الثالث

الفكر السياسي في العصور المختلفة

وارتباطه بفكرة الديمقراطية

تمهيد وتقسيم:

سوف نتناول في هذا الباب بداية تطور النظرية السياسية، عندما كانت جزءاً من التراث الفلسفي الإنساني، حيث كان يغلب على علم السياسية الجانب القِيَمِي الأخلاقي لا الطبيعة الحركية للعملية السياسية، في شكلها الصراعي المحايد قِيَمياً، كما هو سائد في التوجه الحديث لعلم السياسة.

ومن هنا كان معيار التمييز المعاصر في المعارف الاجتماعية بين المنهج العلمي والمنهج الفلسفي أو "المثالي": فيكون المنهج علمياً كلما كان قوامه البدء من الواقع للانتهاء عن طريق الملاحظة والمقارنة إلى تفسير أحداث هذا الواقع والتوقع في شأنه، وبالتالي فإن الأحكام التي ينتهي إليها الباحث بالمنهج العلمي هي أحكام موضوعية أو واقعية في مواجهة الأحكام القيمية التي تصدر معبرة عن وجهات نظر ذاتية لأصحابها، ويكون المنهج فلسفياً "مثالياً" حيث يقوم على مجموعة من إجراءات ذهنية تبدأ من مقدمات لا واقعية (ميتافيزيقية أو عقلية صرفة أو عقائدية أو حتى مسلمات أو بديهيات أو أفكار عامة جارية)، للإنتقال من هذه المقدمات – أياً ما كانت – إلى نتائجها المنطقية، ولكي يرى الفيلسوف في هذه النتائج ما يجب أن يكون عليه الواقع الاجتماعي[1].

هذا التراث الفلسفي لعلم السياسة كان يتجلى في الفكر والممارسة السياسية القديمة، في المجتمعات الإغريقية والرومانية والمسيحية والإسلامية، وحتى عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عشر وظهور الأفكار السياسية الليبرالية، التي

(1) يراجع في شأن معيار التمييز في المعارف الاجتماعية بين المنهج العلمي والمنهج الفلسفي: د.محمد طه بدوي: النظرية السياسية، القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1986، ص261 – 263.

تنظر للعملية السياسية من وجهة نظر غير قيمية لا أخلاقية، في الغالب، ليطغى التحليل الموضوعي المادي في دراسة الظواهر السياسية، لا المنهج الميتافيزيقي الغيبي في تفسير الظاهرة السياسية، لما كان له أكبر الأثر في تطور علم السياسية، وكذلك في حركة الممارسة السياسية في المجتمعات الحديثة وصولاً إلى الفكر الثوري الذي يقدم قراءة "دياليكتيكية"[(1)] لحركة التاريخ، وتقدم نقداً للنظرية السياسية الليبرالية بخلفيتها الرأسمالية، مع إضافة بعد جديد للنظرية والممارسة السياسية، كما يتجلى في الفكر الاجتماعي للتجربة الاشتراكية. ولا يمكن، على سبيل المثال: فهم قيم ومفاهيم الدولة والحكومة والديموقراطية والديكتاتورية والحرية والتعددية والعدالة والعلمانية والتحزب السياسي وحركة النظام السياسي وكثير من مظاهر حركة الظاهرة السياسية على مستواها العالمي، دون التعرض لجذور كل تلك الأفكار والمفاهيم والمصطلحات السياسية، في تراث الفلسفة السياسية، ومظاهر الممارسة السياسية في المجتمعات القديمة.

كما أن تراث الفلسفة السياسية القديمة، الذي شكل معالم النظرية التقليدية، في علم السياسية، كان له أثر كبير في التراكم المعرفي لعلم السياسية، بوصفه أقدم العلوم الاجتماعية والإنسانية، قاطبة، الذي يتكفل بدراسة أهم ظاهرة اجتماعية وإنسانية وهي (الظاهرة السياسية).

(1) الديالكتيك: في الفلسفة الكلاسيكية هو الجدل أو المحاورة: أي تبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعاً عن وجهة نظر معينة، ويكون ذلك تحت لواء المنطق، ويعتبر الديالكتيك الأساس الذي تبنى عليه الشيوعية بمعنى الجدل الذي يوصل إلى النظريات والقواعد التي تحكم الناس وتسير حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والمادية الديالكتيكية هي النظرة العالمية للحزب الماركسي اللينيني، وهي تدعى مادية ديالكتيكية لان نهجها للظواهر الطبيعية هو أسلوبها في دراسة هذه الظواهر وتفهمها ديالكتيكي بينما تفسيرها للظواهر الطبيعية وفكرتها عن هذه الظواهر هي نظره مادية، اما المادية التاريخية هي امتداد مبادئ المادية الديالكتيكية على دراسة الحياة الاجتماعية، وتطبيق مبادئ المادية الديالكتيكية على ظواهر الحياة الاجتماعية وعلى دراسة المجتمع وتاريخه. وتدعي الجدلية المادية التاريخية انها استطاعت أن تكشف عن الأساس الموضوعي المادي لمجمل الحياة الاجتماعية وتبين جوهر المجتمع البشري وتدرس قانونيات التاريخ العالمي.

وفي هذا الجزء من البحث سوف يتعرض الباحث لجذور النظرية السياسية الفلسفية والحركية، سنقطع في تاريخ البشرية قرابة خمسة وعشرين قرناً من تاريخ الإنسان، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، إلى نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، لنتتبع مشوار النظرية السياسية التقليدية، ومدى إسهامها، في شكل الممارسة السياسة الحديثة، وكذلك، في الصورة التي هو عليها علم السياسية الآن، لمحاولة تطوير نظرية سياسية حديثة متكاملة، لعلم السياسة، تساعدنا على فهم الظاهرة السياسية، وتطوير قوانين سياسية قادرة على توقع واستشراف الحدث السياسي، بدقة يقينية كبيرة، تضاهي تلك التي تتمتع بها العلوم الطبيعية، وتقترب منها؛ حيث كانت بدايات الأفكار السياسية في بلدان الشرق القديم الهند والصين ومصر إلا أنه من الصعب الحديث عن فلسفة سياسية قائمة في الحضارات القديمة، الاأنه يمكن القول إن بدايات الفكر الفلسفي السياسي يمكن أن نجدها في تراث الشعوب التي خلقت أقدم مراكز الثقافة في الشرق القديم حيث احتوت على العديد من الأفكار السياسية.

ونجد أن التطور الروحى ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد؛ قد انطلق من الأسطورة والدين باتجاه العلم والفلسفة ولم تكن الفلسفة اليونانية ميدانا مستقلاً بل ارتبطت بالمعارف العلمية الرياضية والطبيعية وبدايات المفاهيم السياسية.

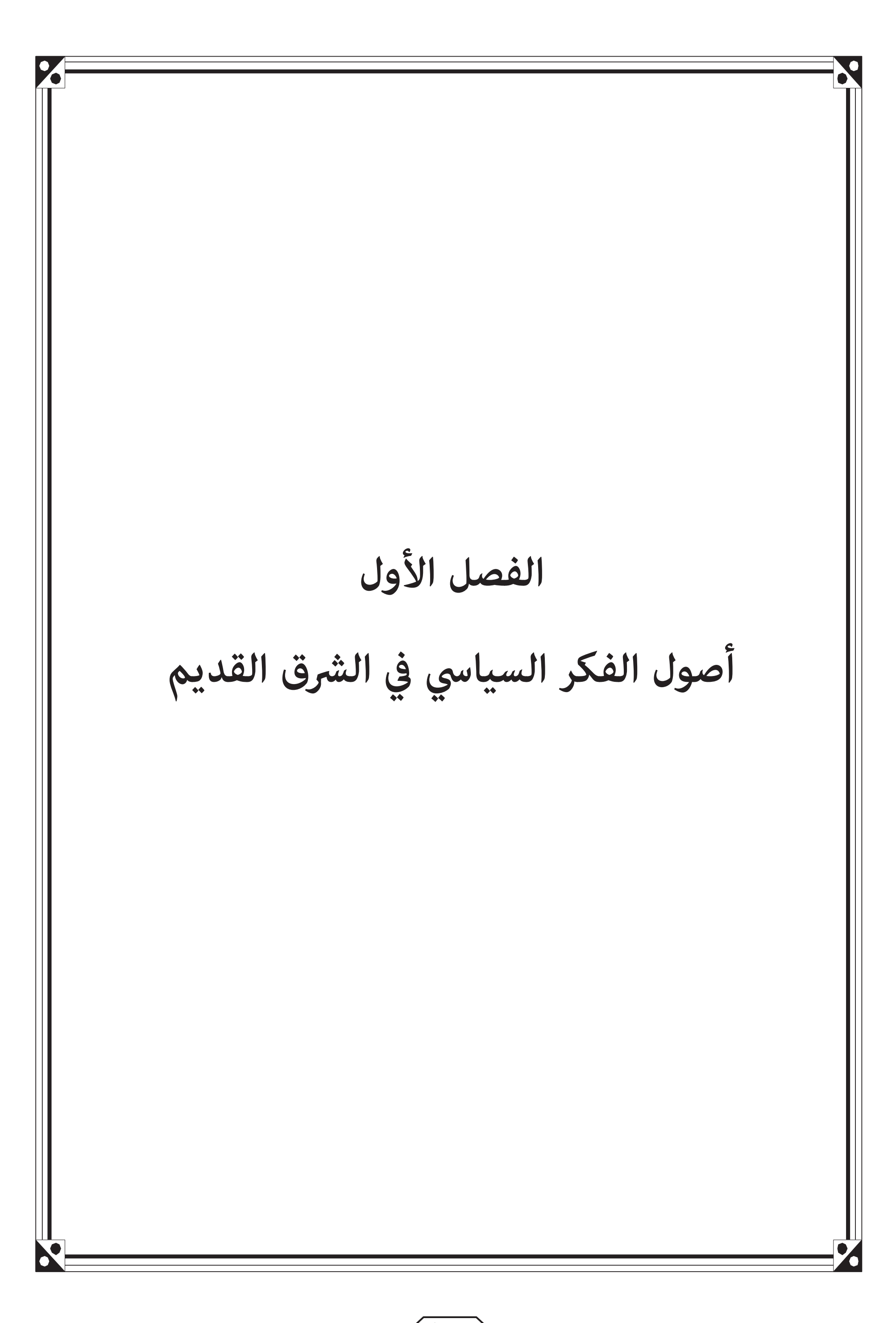
كما أن استبعاد "الميتافيزيقا" نعتقد أنه أمر غير صحيح، وفي نفس الوقت التفكير حول محتوى مفهوم العدالة مازال باقيا، وأيضا أي تفكير حول "الحكومة الأفضل" ربما يظهر في عصرنا أنه من الأخطاء التاريخية وأنه من غير موضوع أو أهمية بسبب الاعتراف، ومن غير اعتراض من أحد، بسيادة الشعب كأساس للسلطة الشرعية.

مع ذلك، هذه التقاطعات بين الفكر السياسي القديم والحديث يمكن أن نتفهمها بشكل أوضح إذا بدأنا دراستنا بالفكر السياسى في الشرق القديم مروراً بسقراط وافلاطون وأرسطوا، ولكن أيضا دراسة المفكرين في روما الجمهورية، هذه الدراسة ربما تؤدي إلى قناعات مختلفة على العكس من استمرارية الكثير من أنماط التفكير السياسي.

وسوف يتم تقسيم هذا الباب على النحو التالي:

- الفصل الأول : أصول الفكر السياسي في الشرق القديم.
- الفصل الثانى : أصول الفكر السياسي في عصر الإغريق ونشأة فكرة الديمقراطية.
- الفصل الثالث : الفكر السياسي الرومانى.
- الفصل الرابع : تطور الفكر السياسي في العصر الوسيط وتحول فكرة الديمقراطية.
- الفصل الخامس: الفكر السياسي في العصر الحديث واتساع مفهوم الديمقراطية.





الفصل الأول

أصول الفكر السياسي في الشرق القديم

الفصل الأول

أصول الفكر السياسي في الشرق القديم

لا مكان ولا سبيل لفكرة التطور على وجه العموم إذا لم يسبق هذا التطور فكر مناسب وملائم لفكرة التطور المطلوبة، وعلى وجه الخصوص لا يمكن تطور فكرة الديمقراطية بدون فكر سياسي معاصر لتلك الفكرة يبحث في تفاصيلها وعناصرها ويتأمل في كينونتها وصيرورتها، لذا اثرت أن يتضمن البحث الفكر السياسي في مختلف العصور حتى نستطيع أن نتفهم فكرة الديمقراطية كيف نشأت وكيف تتطورت وما المأمول في أن تصل إليه لتحقق الغرض الأساسي لوجودها ومدى تأثيرها على تشكيل الحكومات وتقسيماتها وتحديد الأنظمة في المجتمع على مر العصور.

ففي البداية نجد أن تاريخ الفكر السياسي في الواقع يرجع إلى الدولة الشرقية القديمة حيث نجد أنها تبنت المذاهب والأفكار السياسية الأولى السابقة في وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التي يعتبرها الكثير من الكتاب ومؤرخي الفكر السياسي بداية نشأة الفكر السياسي[1].

فالفكر السياسي قديم قدم المجتمع البشرى فكل مجتمع لابد من قواعد تحكمه وتنظمه ويعيش في ظلها ومن أقدم الدول عهد بالفكر السياسي: مصر والهند والصين واليونان والإمبراطورية الرومانية.

فبالرغم من أن هذه الأفكار السياسية قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة في تلك الحضارات القديمة فضلاً عن أنها لاتعدو أن تكون تأملات وخواطر لا تشكل بناء نظرياً متكاملاً على غرار ما نجده في نظريات كبار الفلاسفة السياسيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم إلا أنها تنطوي على أصول كثيرة من هذه النظريات فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارات الهلينية[2].

---

(1) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، 1986، ص23.

(2) حضارة الإغريق أو هيلينية هو مصطلح يشير إلى الفترة التاريخية من (750 قبل الميلاد =

لذلك سنستعرض تاريخ ظهور وتطور الفكر السياسي في تلك المدنيات ونشأة فكرة الديمقراطية وسنبدأ دراسته بالكشف عن أصول النظرية في الفكر الشرقى القديم (مصر والهند والصين) ثم يتبع ذلك بدراسة النظرية في الفكر السياسي اليونانى، ثم الفكر السياسي في عصر الرومان، وأخيرا الفكر السياسى في العصر الوسيط.

حيث عرف الإنسان القديم نظام الدولة في أطار المدن السياسية القديمة (اليونانية والرومانية) فكانت هذه المدن تتسم بذات الخصائص الاجتماعية والقانونية للدولة الحديثة[1] وإن كانت غالبيتها قامت على النظام الفردي بأن تركزت السلطة في يد زعيم أو قائد يعتبر هو المصدر الوحيد للالزام ويستمد سلطته من الوحى الإلهي أو القوة.

وسوف نتكلم عن الفكر السياسي في شتى مراحل تطوره منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث لنتعرف عن كيفية تأثر الأنظمة الحديثة بكثير من الأنظمة القديمة لارتباط الفكر الإنسانى حديثه بقديمه.



= إلى 146 قبل الميلاد)، والثقافة التى انتشرت فيها الحضارة اليونانية في البحر الأبيض المتوسط، وشرق أوروبا وآسيا، مندمجة مع الثقافات المحلية، يراجع فى ذلك:

- Sabine George , A History of Political Theory , op. cit, P.11.

(1) د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 21 وما بعدها، ويراجع فى ذلك أيضا:

- Hauriou (A.):Droit constitutionnel et institution Politiquem op, cit. p. 52.

المبحث الأول

الفكر السياسي في مصر الفرعونية

أصبح الكثيرون من مؤرخى الفلسفة يؤمنون بأن جذور الفلسفة قد نبتت في مصر القديمة، ولما اتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم، فها هو – هنرى توماس–[1] وهو أحد المؤرخين الغربيين يعبر عن ذلك بقوله "إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ" ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أن أفلاطون – أعظم فلاسفة اليونان – اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر، ولذا يمكن ارجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان، وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية وإن عرضًا مقتضباً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بتاح حوتب[2]، وما تركه لنا

---

(1) هنري توماس باكل: هو مؤرخ وعالم اجتماع إنجليزي، وهو مؤلف كتاب "تاريخ الحضارة في انجلترا" (1857 – 1871)، وقد انتقد – باكل – التفسير اللاهوتي للتاريخ، وبصفته ممثلاً لمذهب الحتمية الجغرافية، فإنه يعزو تطور الحضارات إلى تأثير عوامل طبيعية، يراجع في ذلك: الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، النسخة العربية، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، أكتوبر، 1974، ص69.

(2) لقد كان من اوائل المفكرين المصريين القدماء المفكر الآخلاقى الذى عاش فى حوالى 2700 قبل الميلاد أي قبل ظهور الفكر الغربى عند اليونان بحوالى ستة وعشرين قرناً كاملة، وقد اكتشفت لهذا المفكر ثلاثة وأربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة"، يراجع فى ذلك: برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (108)، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 143.

شوبنهور وتولستوي من تراث ممثلا في حكمة أيبور[1]، كما نجد وحى اسبينوزا وكانط في رؤى إخناتون[2].

فقد شهدت الدولة الفرعونية العديد من المتغيرات، من ازدهار ونمو إلى تفكيك وضعف، لذلك وجدت العديد من التقسيمات للعصر الفرعونى[3].

ففي عصر ما قبل الأسرات أي من نحو(4000 سنة قبل الميلاد)، كانت مصر في قبضة عدد من الحكام المحليين لا يربط بينهم سوى نهر النيل، وكانت التجارة تحمل بواسطته، ولم تطل مدة تجزئة البلاد، بل حل محلها نظام سياسي أوسع لا يقوم على القرابة كما هو الوضع في أنظمة القبائل التي تعيش على الفطرة.

فالتاريخ المصري القديم يقول إن الملك مينا (3200 ق.م.) هو الذي وحد الأرضين الوجه القبلى والوجه البحرى وجعل منهما بلدا واحدا، وقضى على الفرقة نهائيًا ومنذ ذلك الوقت تمسك المصريون بهذه الصورة الوحيدة للمجتمع المصري، ولم يقبلوا صورة أخرى برضاهم بل كافحوا كل ألوان التجزئة والفرقة في تاريخهم، ومن هنا يرى غالبية الباحثين أن تاريخ الفكر السياسي في مصر الفرعونية يبدأ حقاً بعصر الأسرات[4].

---

(1) فقد تنبه أيبور إلى ماجره الحكم الكهنوتى على الدولة من خراب إلى حد أن الناس صارت تطلب الموت فلاتجده، ويضيف أيبور فى الحق أن العدالة موجودة فى البلاد بإسمها فقط، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو الظلم. يراجع فى ذلك: د. محمود السقا: الحكيم إيبور، بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصاد، العدد الثانى 1974، ص 476 وما بعدها.

(2) د. مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص34 – 35. نقلاً عن: هنرى ترماس: أعلام الفلسفة، كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، مراجعة وتقديم زكى نجيب محمود، دار النهضة المعربية، القاهرة 1964، ص 3 – 4، وانظر أيضاً: روجيه جارودى: حوار الحضارات، ترجمة د.عادل العوا: منشورات عويدات بيروت، باريس، الطبعة الثالثة، 1986، ص 22.

(3) د. طه عوض غازى: فلسفة وتاريخ القانون المصرى فى العصور الفرعونى والإسلامى والحديث، دار النهضة العربية، 2001 – 2002، ص 26 وما بعدها.

(4) د. محمد عبد الهادى الشقنقيرى: دروس فى تاريخ القانون المصرى، ج1، 1985 – 1986،=

وهذا الإصرار على وحدة المجتمع المصري هو أول صفات هذا المجتمع وهو سر حضارته المبكرة واستمرار شخصيته، رغم موقعه كمعبر بين الشرق والغرب فقد عمل هذا الإصرار على وحدة المجتمع طوال التاريخ المصري بصورة فريدة، وبذلك يسر التجانس العنصري والثقافي وأكد التعاون الاجتماعي ووطد النظم الاجتماعية على مستوى الدولة[1].

فقد ارتبط نظام الحكم في مصر الفرعونية بالمعتقدات الدينية، وذلك نتيجة طبيعية لتمسك الشعب المصري بالدين والعقيدة[2].

فلا شك أن بذور هذا التفكير قد ظهرت في بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة في تلك العصور وما قبلها كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك إلا أثراً من الآثار الفكرية في العالم القريب من أثينا في هذا الزمان، إذ لا يمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم، فلا شك أن اليونان القديم قد تأثر بحضارة مصر القديمة التي كانت بالنسبة له مصدر إشعاع وإثراء[3].

أ - ففي مصر القديمة:

قامت أول حكومة مركزية في التاريخ البشرى وهي حكومة الملك مينا حيث نجد المصريين يعتقدون أن فرعون يمثل الله في الأرض ومن ثم كان يعتبرون سلطانه مقدسا ولذلك تركزت في يده كل السلطات فكان هو رأس الدولة والمهيمن على كل شئونها، ويلاحظ أيضا كيف أن الكهنة كانوا يستغلون مكانتهم الدينية

= ص 82 وما بعدها، ويراجع ايضا: د. السيد عبد الحميد فوده: فلسفة نظم القانون المصرى، ج1، العصر الفرعونى، ط1، 2000، ص 65 وما بعدها، وأيضا: د. بطرس غالي ود.خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 17.

(1) عبد المجيد عبد الرحيم: تطور الفكر الاجتماعي، مكتبة الانجلو المصرية، بدون، سنة نشر، ص16 - 17.

(2) د. محمد جمال عيسى: تاريخ القانون فى مصر فى العصور القديمة، دار النهضة العربية،1995، ص 43 وما بعدها.

(3) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، نقلاً عن أحمد جلال حماد، حرية الراى فى الميدان السياسي، القاهرة، دار الوفاء، 1987، ص 56.

فيتصرفون في المعتقدات الدينية وفقا لما تمليه الاعتبارات السياسية والرغبة في التفوق والاستئثار بالسلطان ومن أشهر القصص الدينية للقدماء المصريين أسطورة (أوزوريس) والتي كان لها شأن كبير في مصر القديمة وارتبطت بفكرة الصراع السياسي على العرش، ويلاحظ أيضا أن أغلب القصص التي وصلت إلينا من التراث المصري القديم تحتوي على العديد من المواعظ والتأملات والنصائح ذات الطابع السياسي[1].

وسوف نتكلم بإيجاز عن الفكر السياسي في شتى مراحل تطوره منذ العصور القديمة حتى العصور الحديثة، وكيف تأثرت الأنظمة السياسية الحديثة بكثير من الأنظمة القديمة لارتباط الفكر الإنسانى حديثه بقديمه كما أشرت من قبل.

أولا: الفكر السياسي في بلدان الشرق الاوسط[2]:

مصر القديمة وفارس والعراق القديم

فينقسم التاريخ السياسي لبلدان الشرق الأوسط من سنه 3197 قبل الميلاد حتى فتح الإسكندر الأكبر للإمبراطورية الفارسية سنة 232 ق.م إلى ثلاثة مراحل:

(أ) سيطرة الإمبراطوريات (من الأصل حتى 1200 ق.م):

فقد تقاسمت السلطة في بلدان الشرق الأوسط إمبراطوريتان كبيرتان: الإمبراطورية المصرية وإمبراطورية ما بين النهرين لذلك كان النزاع مستمرا والحروب قائمة بينهما من وقت لآخر.

(ب) عظمة الدويلات (من 1200 ق.م إلى 750 ق.م):

وفيها تكوّن في مصر كما تكوّن في بلاد ما بين النهرين نوع من حكم الإقطاع العسكري الوراثي، لذلك انقسمت السلطة بين أمراء المقاطعات، مما أدى إلى كثرة الفتن والنزاع بينهم فساءت حالة البلاد الاجتماعية والاقتصادية وظهرت طبقة أرستقراطية من كهنة المعابد، وقد أدى ذلك أيضا إلى تجمع بعض القبائل المتفرقة في الصحراء وإنشاء دويلات صغيرة فيما بينهم.

(1) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 30 وما بعدها.
(2) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 30 وما بعدها.

(ج) عودة الإمبراطوريات (من 750 ق.م إلى 330ق.م):

كان الأشوريون يعيشون في المنطقة المرتبطة بحوض نهر دجلة الأعلى، وكانوا يمتازون بالقوة والشجاعة.

وبعد أن تعرضنا إلى المراحل الثلاث التي مرت بها بلدان الشرق الأوسط في العصور القديمة من اجل الوصول إلى معرفة الأنظمة السياسية التي كانت متبعة في هذه البلدان، فقد كانت مصر شعاع المدنية لهذه البلدان سواء من الناحية العلمية أو الفنية، وعلى الرغم من أن الآثار الفرعونية قد أوضحت الكثير عن قوانين البلاد في ذلك الوقت.

إلا أن مملكة بابل قد سبقتها في هذا المضمار، فقد عثر على قانون الملك حامورابى سليماً مدوناً على لوحتين كبيرتين وقد اعتبر في نظر رجال القانون أنه أدق قانون منظم للعلاقات التجارية والمدنية بين الأفراد في العصور القديمة[1].

ثم التوراة الكتاب المقدس الذي أنزله الله على نبيه موسى عليه السلام فقد اعتبره رجال الكنيسة منذ العصور الوسطى العهد القديم بالنسبة للإنجيل (العهد الجديد).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن نظام الحكم في هذه البلاد كان النظام الملكي المطلق حيث كان الملك يجمع بين يديه السلطتين الدينية والدنيوية حتى الملوك الأجانب الذين استولوا على الحكم في مصر كالهكسوس والفرس، فقد تقربوا إلى المصريين بعبادة آلهتهم والتسمى بأسماء الفراعنة، وقد ذكر هيرودوت (484 ق.م-425 ق.م) المؤرخ الإغريقي عبارتين توضحان الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في مصر: الأولى (مصر هبة النيل) والثانية (المصريون قوم يخافون الله)[2].

وإن كان بعض المفكرين يرى أن الفرعون قد استحوذ على على السيادة كاملة، وكان يعتبر أنه منزه عن الخطأ، وكلماته أوامر لابد من تنفيذها، وأن

(1) ج. بواييه: البيع فى القانون القديم لبابل، أرشيف القانون الشرقى، طبعة 1953، ص48 وما بعدها.
(2) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 36.

النظرية السياسية المصرية القديمة قد أتاحت له أن يملك كل شيء إلا أن الفرعون – من الناحية العملية – كان يعهد إلى موظفين بمهام الحكم: كما أن الملكية الخاصة للأفراد والمؤسسات كانت مصونة لا تمس، فكان يحق لفرعون مصر – من الناحية النظرية كذلك – الغاء أي حق أو امتياز في أي وقت يشاء إلا أنه كان مقيد بأحكام – ماعت – الصدق والعدالة[1].

وقد ترتب على تركيز الدولة والسلطة في شخص الملك عدة نتائج هامة[2]:

1- لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، فلم تكن هناك حاجة إليها مادمت كلها متمثلة في شخص الاله الذي كان دائما على استعداد ليصدر الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة، وطرق التعامل فيها، وربما من أسباب عدم وجود القواعد القانونة الخوف من تقييد سلطة الملك الشخصية.

2- كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التي يرون أنها توافق الإرادة الملكية التي يمكن أن تتغير إذا اقتضت رغبته في ذلك.

3- كان الملك هو الوسيط الوحيد بين الناس والآلهة، بل أنه وحده كان يستطيع أن يفسر تطبيق (ماعت) على الأرض.

ومع ذلك فإنه كان بمصر القديمة عقد اجتماعي ضمني يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلا يحق للسلطان صاحب السيادة – أى الفرعون – إطلاقاً الخروج على أحكام – ماعت – إذ يعنى انتهاك حرماتها والمساس بقدسيتها زوال صفته كفرعون – أي السلطان صاحب

(1) الإلهة "ماعت" تمثل لدى قدماء المصريين "العدل" و"الحق" والنظام الكوني و"الخلق الطيب"، بهذا تتبوء ريشتها في محكمة الآخرة مركزا مميزا، حيث يقاس بالنسبة لريشة الحق وزن قلب الميت لمعرفة ما فعله الميت في دنياه من حياة صالحة سوية مستقيمة تتفق مع "الماعت " أم كان جبارا عصيا لا يؤتمن إليه كذابا، يراجع في ذلك: د. فؤاد شبل: الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج 1، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص 56.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 18.

السيادة - كما أن الحاكم الأعلى (الفرعون) لا يحظى بهذا الموضع الفذ طوال فترة حكمه إلا إذا تقبله الشعب[1].

ومع تزايد الوعي القومى أخذ الاعتقاد في ألوهية فرعون يتضاءل شيئا فشيئا حتى تحولت البلاد إلى الحكم الملكي القومي الذي تميز بتجرد الملوك من صفتهم الدينية، والأخذ بكثير من الإصلاحات الدستورية والقانونية والإدارية التي ما زالت تقوم دليلاً على براعة المصريين في فنون الحكم والإدارة ونبوغهم في التشريع، ومن أهم الإنجازات في هذا المجال قانون بوخوريوس الذي يعد من اقدم المجموعات القانونية في التاريخ البشرى[2].

ومن ثم يمكن القول إن الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وإنكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة لظهور الأفكار التي تدعو إلى العدالة وتبرز مسئوليات الحاكم وواجباته[3].

وقد وجدت نقوش تشير إلى أن المصريين قد عنوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم، حيث إن الملك يشرع من أجل مصر لكى يسود الرخاء حياة سكانها.

كما وجدت نقوش أخرى تدل على أن المصريين كانوا في بعض الأحيان يعبرون عن آرائهم بحرية وينتقدون الحكام، وكذلك ظهرت أفكار تؤكد مسئولية الحاكم عن توفير الحبوب وتحذره من الثورات الشعبية [4].

وقد تبلورت هذه الأفكار جميعا في ثورات الفلاحين التي اندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت في سقوط الأسرة الملكية وبث الخوف والرعب في الطبقة الأرستقراطية[5].

(1) د. فؤاد شبل: الفكر السياسي السياسة، مرجع سابق، ص 57.

(2) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، 1975، ص 11.

(3) Maxey, Political Philosophies, op, cit , p: 12.

(4) د. صوفى الو طالب: مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، 1967، ص45.

(5) د. أحمد عباس عبد البديع: أصول علم السياسة، مكتبة عين شمس القاهرة، 1981، ص40.

لذا فمن الواضح أن نظرية الحكم في مصر القديمة كانت تجهل تماما فكرة الإرادة العامة، وترى أن الفرد يجب أن يخضع للحاكم خضوعا تاما من الناحيتين الدينية والدنيوية.

كما أنه لم يكن معترفا للأفراد بالحق في المساهمة في الحياة السياسة، ولم يكن معترفا لهم - أيضا - بالحريات والحقوق الفردية[1]، بل أن الدولة -ممثلة في الملك والإمبراطور - كانت تتدخل في كل شيء وتنظم كل شيء تقريبا حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما إلى ذلك من الأمور الشخصية المحضة[2].

وبناء على ذلك فإن النظام السياسي في تلك الإمبراطورية كما أنه كان نظام حكم مطلق، فلقد كان من ناحية أخرى نظاماً كلياً شمولياً يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة في كافة المجالات[3] بل أنه ظل الاعتقاد بألوهية الملك كان لابد للفرعون من أن يؤسس سلطته على استخدام العنف والقمع وإثارة الخوف في نفوس رعاياه.



(1) د. أحمد جلال حماد: حرية الراى فى الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 31.

(2) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، 1970، ص31.

(3) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص472.

المبحث الثانى

الفكر السياسي الهندي

عرفت الهند القديمة فكرا سياسياً غزيرا تناول مدى واسعا من الأفكار المتعلقة بالظاهرة السياسية وتطورها وعلاقتها بغيرها من الظواهر، وسوف نركز في تناولنا لهذا الفكر على الأفكار المتعلقة بتفسير نشأة السلطة السياسية وما يترتب عليها من نتائج وإن كنا لن نقتصر على تلك الأفكار.

فالنظرية الهندية القديمة في تفسير نشأة السلطة السياسية تقوم على فكرة العقد، أي على وجود علاقة عقدية بين الحاكم ورعاياه، هذا العقد يلتزم فيه الحاكم بوظيفة الحماية - أي حماية النظام الاجتماعي وحماية رعاياه - في مقابل فرض الضرائب - وهو الالتزام الذي يؤديه الأفراد مقابل تمتعهم بالحماية[1].

وقد أضفت بعض نظريات الفكر السياسي الهندي القديم صفة مقدسة على الحاكم، فالنظرية العقدية وحدها أمام النظريات الأخرى غير كافية لإيضاح نشأة السلطة السياسية، فقد منحت هذه السلطة صفات مقدسة مستمدة من الإله الأعظم[2].

فالحاكم في الفكر السياسي الهندي القديم كان يخضع لقانون النظام الاجتماعي والسياسي، وهو ذلك القانون الذي يحكم حقوقه وواجباته في مواجهة رعاياه، ولذلك فهو يتمتع بحق الطاعة من جانب المحكومين، الا أنه كان عليه في الوقت نفسه واجب الوفاء بالتزماته وعندما لايفي الحاكم بذلك تظهر أفكار المقاومة.

وتتدرج أفكار المقاومة هذه ضعفا وقوة من مجرد النصح بالخضوع السلبى الذي لا يتضمن أي قدر من التأييد الإيجابى لإرادة الحاكم الشرير، إلى النصح بمقاومة سلبية من جانب الشعب للحاكم الشرير قد تأخذ شكل الفرار إلى معسكر أعدائه، وبمعنى آخر الخضوع لسلطة حاكم آخر، وهي تلك الأفكار

---

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 104.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص24.

التي ترى ضرورة المقاومة النشطة من جانب المجتمع للحاكم الطاغية بغرض خلعه بل وقتله إن أمكن ذلك (فوحدة الرأى التي تملكها الكثرة أقوى من الملك) والحبل المجدول من خيوط كثيرة قوى بما فيه الكفاية لصيد الأسد[1].

فالنظرية الهندية القديمة لا تعترف بمبدأ (أن الحق المكتسب بالميلاد لا يمكن فقده) ولكن المبرر الوحيد لبقاء الحاكم في منصبه هو قيامه بوظائفه، فإن لم يقم بهذه الوظائف أصبح لدى الهنود (ثورا غير قادر على حمل الأثقال، أو بقرة غير حلوب، أو زوجا عقيماً) ومن ثم فإن بقاءه في منصبه لايصبح أمرا مبررا[2].

وعلى هذا فإن الفكر السياسي الهندي يعترف بحق المقاومة بناء على عدم وفاء الحاكم بالتزماته.

كما نجد أيضا انتشار البوذية Buddhism[3] وترجع الأساطير تأسيس هذه الديانة إلى بوذا والمثال الذي تدعو إليه البوذية هو الإنسان المتأمل الذي كبح في نفسه كل العواطف والأهواء، والذي ينظر إلى الجور والعنف والاضطهاد نظرة اللامبالاة التامة وحيث تمثل الموضوعات الثلاثة التالية حجر الزاوية في التعاليم البوذية:

1 - الحياة مليئة بالعذاب.

2 - هناك سبب لظهور العذاب.

3 - وهناك إمكانية لوقف العذاب.

4-السبيل في القضاة على المعاناة هو اتباع الطريق الوسطى، والذي يشكله الطريق ذو الشعاب الثمانى[4].

(1) Ghoshal, U.N.A, History of indian Political Ideas the Ancient Period of Transition to the Middle Ages, Oxford Universtiy press, 1959, pp. 14 – 21.

(2) Wanlass, Lawrence C., Gettle's History of Political Thought, Georfe Allen and Uwin Ltd., London 1964, pp. 25 – 27.

(3) نشأت حوالى 500 ق.م.

(4) جونكولر: الفكر الشرقى القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة امام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص183.

ويرى حكماء البوذية أن هدف المعرفة تخليص الإنسان من الألم والعذاب وأن هذا الخلاص ممكن هنا على الأرض وليس في مملكة السماء والسر في نجاح البوذية التي تميزت بنزعة قوية معادية لسلطة الكهنة التي كانت البراهيمية[1] تدافع عنها، هو انها زرعت في نفوس الفقراء الأمل في المساواة وكانت في الحقيقة دين خضوع واستسلام[2].

فعلى الرغم من أن النظرية الهندية القديمة كما أوضحت أنها تقوم على فكرة العقد، إلا أن بعض نظريات الفكر السياسي الهندي القديم –مثل البراهيمية-قد أضفت صفة مقدسة على الحاكم.

ويؤدي هذا التصور، كما يؤدي قيام السلطة السياسية بوظيفة الحماية للنظام الاجتماعي وللأفراد إلى ضرورة طاعة الأفراد للملكية باعتبارها مؤسسة مقدسة توجد لرفاهيتهم، كما أنه بدونها لا يمكن أن يعمل النظام الاجتماعي ويستقر.

وإذا كانت البوذية قد دعت إلى المساواة بين مختلف الطوائف والطبقات، وكانت بمثابة موجة مضادة للبراهمانيين فقد اعتبرها البعض دين خضوع واستسلام، وقد تلتها صور أخرى من صور الفكر السياسي الهندي القديم – المانوية[3] – والتي تحض على طاعة السلطة التي بدونها تحطم الوحوش والطيور كل ما تجود به الطبيعة من خيرات وتمزق الناس إربا وتقوض كل الروابط القائمة بينهم.

---

(1) عبارة عن نظرية دينية اجتماعية، أو طائفة من التعاليم المقدسة التى صاغها كبار الكهنة عبر الف سنة ابتداء من عام 1500 ق.م. عندما كان تنظيم الدولة فى المرحلة البدائية، وأودعوها فى مجموعة من الكتب المعروفة الفيدا Vedas، يراجع في ذلك: د. أحمد عباس عبد البديع: أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص 42.

(2) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 25، نقلاً عن: د. محمد اسماعيل الندوى: الاساطير الهندية مجلة التراث الأنسانية، المجلد السادس، العدد الأول، القاهرة، 1986، ص 95.

(3) هى ديانة تنسب إلى ماني الذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد عيسى المولود في عام 216 م في بابل. يراجع في ذلك، الزندقة، ماني والمانوية، تأليف جيووايد نغرين: ترجمة وزيادة ملاحق: د. سهيل زكار. دار حسان للطباعة والنشر، ط1، 1985، ص 13.

وفي تحليلها لجوهر السلطة والقانون تذهب المانوية إلى تفضيل الحكم المطلق الذي تسانده القوة[1] وتؤكد أن الملك لا يكتسب قوة صلبة إلا إذا كان يقبض في يديه على ناصية الخزانة وهو ما يتعين له أن يكون على رأس الدولة ولابد له من وجود رجال أشداء لا يعرفون الشفقة أو الرحمة.

كذلك جاء في هذه الفلسفة أن الملوك الهنود ينبغي عليهم مخالفة القانون بما يحقق مصالح الدولة ويستخدمون أخلاقيات مزدوجة، فالأخطاء البشرية قد تكون فضائل ملكية[2].

وقد اعترفت المانوية – على خلاف البوذية – بنظام الطبقات، واعتبرت السلطة حارسا على هذا النظام، فتقسيم المجتمع إلى طبقات يشكل الأساس القوى لسعادة المجتمع، إذ إن قيام الحدود بين الطبقات يمكن الحاكم من ضمان السلام ولن يكون ثمة ما يهدد كيان المجتمع أو يخل بتوازنة[3].

كذلك رأى الفكر الهندي أن أمن الدولة ورخاءها هو الهدف الأسمى، ومن ثم فإن التضحية بالأخلاق ممكنة لحساب تحقيق الأهداف السياسية، وهكذا نجد في الفكر السياسي الهندي القديم جذوراً لمبدأ فصل الأخلاق عن السياسة[4].

أما من ناحية الدين فقد وصل بهم الأمر إلى حد عدم اعتبار الدين فرعا من فروع المعرفة، وإن كان هناك اتجاه اعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة فإنه أباح استخدامه كأداة سياسية[5] أي أنه ضحى بالشعوب من أجل السياسة[6].

(1) وهنا يعتبر بداية ظهور الفكر الذى تبناه هوبز بعد ذلك.
(2) Sidler (G.L.), the Emergence of the Eastern World (London: Pergamon Press, 1968), p. 37.
(3) د. أحمد عباس عبد البديع: أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص 42.
(4) مما يظهر لنا هنا أيضا جذور لفكر ميكافيللي.
(5) وهنا يبرز لنا أيضا فكر كارل ماركس فى مقولته الشهيرة إن (الدين أفيون الشعوب).
(6) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 24.

المبحث الثالث

الفكر السياسي الصيني

أن أهم ما تميزت به الفلسفة السياسية في الصين القديمة الاعتقاد بأن هدف الحكم هو تحقيق سعادة المجتمع، فقد كان الأباطرة أغلبهم من الحكماء الذين أدركوا بفطرتهم ما جبلت عليه النفس البشرية من ضعف وقصور، ومن ثم فإنه يتعين تقويمها بما يؤدي إلى خير المجتمع[1].

وبالتالي نجد أن الفكر السياسي الصيني القديم قد تميز بعدة سمات لعل من أهمها الثلاثة الآتية:

1-العلمانية: كان للحضارة الصينية من بدايتها التاريخية اتجاه أكثر علمانية من أي حضارة قديمة أخرى، حيث بقي العنصر الديني في الحياة الصينية أساساً غير مدعوم بالتنظيم والمؤسسات الدينية، وهكذا كان للفكر أهمية كبيرة في الحياة الثقافية للحضارة الصينية.

2-الاكتفاء الذاتى: وهي فكرة يستخدمها دارسو هذا الفكر للتعبير عن انغلاقه على نفسه مما يعد من المحددات الخطيرة له، فقد كان مشتقاً كله من خبرة تقاليد ثقافية واحدة، وعلى الرغم من أنه احتوى على مدى واسعاً من الأفكار السياسية يتراوح من الفوضوية إلى المغالاة في التاكيد على الدولة إلا أنه لم يستقبل المؤثرات الهامة من الثقافات الخارجية، فلقد عرف المفكرون الصينيون القدماء حضارة واحدة فقط وتقاليد ثقافية واحدة – وبذلك لم يتوفر لهم – عكس مفكري الحضارات المتوسطية مثلا – عنصر الدراسة لمقارنة الذي يحفز على الابتكار والخلق، وربما تفسر هذة الحقيقة عدم إمكان ضمان الحيوية الدائمة خلال تاريخ الفكر السياسي الصيني القديم، كما يمكن أن تفسر صفة الاستمرارية في هذا الفكر.

(1) Siedler (G.L.), The Emergence of the Eastern World, opm cit, P.11.

3-العلمية: فقد اصطبغ الفكر السياسي الصيني القديم بصبغة علمية ونادراً ما نجد في دراسته أفكارا مجردة، قد يكون مرجع هذة المشكلة الأساسية التي كان عليها الفكر السياسي الصيني أن يواجهها وهي كيفية تحقيق النظام والاستقرار والأمن في عصور الاضطراب والفوضى والانحلال[1].

ومن أبرز المفكرين الذين عالجوا قضايا المجتمع، وانتشرت أفكارهم على نطاق واسع، وكان لهم تأثير كبير في الفترة التي انقسمت فيها البلاد إلى دويلات صغيرة وهم كونفوشيوس ومنشيوس.

اولا: كونفوشيوس Confucius:

رأي كونفوشيوس[2] أن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا اقترنت برضاء الشعب[3] وفي هذا السياق يقول: (إن قوة الدولة لا يمكن أن تقوم على الأوامر وحدها وعلى النظام العقابي لأن النظام والسلام في الدولة لا يمكن ضمانهما إلا بالاعتراف الإرادي الواعي بالسلطة[4] ومن ثم فقد حبذ كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذي يستبد بالسلطة أو يسيء استعمالها[5].

وعندما تعرض كونفوشيوس إلى أساليب الحكم، رتبها ترتيبا تنازليا، فأعطى المرتبة الأولى لفضيلة الإقناع التي يملكها الملك، والمرتبة الدنيا للتهديد

(1) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 27. نقلاً عن:
- Frederik W., Chinere Political Thought, in International Encyclopedia Of the Sciences, 1968 , Vol.2, pp, 394 – 408.

(2) هو أول فيلسوف صيني يفلح في إقامة مذهب يتضمن كل التقاليد الصينية عن السلوك الاجتماعي والأخلاقي، ففلسفته قائمة على القيم الأخلاقية الشخصية وعلى أن تكون هناك حكومة تخدم الشعب تطبيقاً لمثل أخلاقي أعلى، ميلاده(551 – 479 ق.م.) يراجع تفاصيل حياة كونفوشيوس:
- Ch'u Chai & Winberg chai: Confucianism, Barran's Educational series, Inc. Woodbury, New York 1973, pp, 28..

(3) د. عبد المنعم محفوظ: النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي وصوره الرئيسية، دراسة مقارنة، 1982، ص 105.

(4) Siedler op, cit., p, 13.

(5) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 26.

بالعقوبات وقد رأى كونفوشيوس أن الحاكم يجب أن يكون قادرا من الناحية المثالية على أن يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكمون بسلطته[1].

وربما تلقى المبادئ السياسية عند كونفوشيوس الضوء على هذا الهيكل السياسي الذي يعتمد أساساً على (الأخلاق) بحيث تختفي الحقوق السياسية لتحل محلها الواجبات، فهو يقول إن الحكومة الصالحة هي التي تحقق السعادة للشعب، فالسعادة هي الخير وليس المنفعة أو المصلحة ذلك لأن هدف الحكومة أخلاقي في نهاية الأمر، بل أن المعاملات بين الناس لابد أن تسير على مبدأ تبادل المعاملات، أو المعاملة بالمثل، وهذا المبدأ عند هذا الفيلسوف يقصد منه (أن يمتنع الفرد عن ارتكاب فعل في حق الآخرين، يكره أن يوجهه له الآخرون) غير أن مجرد الاعتراف بهذه المبادئ الأخلاقية لا يحل مشكلات الإنسان، بل لابد من تربية الناس تربية أخلاقية جيدة وتثقيفهم، وبث روح التضامن في نفوسهم، ومن هنا وجب في رأيه أن تكون هناك درجة من التعليم العام (أي حفظ مبادئ الأخلاق) وعلى الرغم من أن الفيلسوف الصيني يكره أن يقوم الحاكم بقيادة الشعب بالحديد والنار أو أن يحكم بقسوة وعنف بحيث يقوم بتوقيع شتى العقوبات لإقرار الأمن والنظام فهو يدعو الشعب لاحترام النظام، لأن الشعب في هذه الحالة الأولى (أى قسوة الحاكم) سوف يتحاشى العقوبات. لكنه لم يعبأ (باحترام) الحاكم أو احترام إرادته[2].

وكان كونفوشيوس ينكر على الدولة حق التحكم المطلق في ولاء مواطنيها، فالإنسان يحتفظ بمسئوليته الخاصة في أن يحكم على الدولة وأن يحدد لنفسه متى تستحق هذه الدولة خدمته.

ومن الطبيعي انطلاقا من هذا التصور لكونفوشيوس للإدارة والحكم في الدولة أن يكون عدوا للحكم المطلق، وقد وجدت في كتاباته عموما أفكار سياسية تتصف بالأصالة في روحها الديمقراطية[3].

(1) ه.ج.كريل: الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماتوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة على أدهم ،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص 171.

(2) د. إمام عبد الفتاح: الأخلاق والسياسة، دراسة فى فلسفة الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 143.

(3) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 108.

وقد نظر كونفوشيوس للفرد على أساس قيمته وليس على أساس الميلاد وحده، وقد اعترف بالحراك المجتمعي[1] وقد طبق هذا على نفسه سلوكياً، بالرغم من أنه كان أرستقراطياً إلا أنه قبل طلبته من جميع الخلفيات الاجتماعية[2].

كما أكد – كونفوشيوس – على الواجبات الأخلاقية للحكام. وجاء مانشيوس، بعد ذلك بقرنين، ليؤكد أن على الأمراء معاقبة الوزراء الذين يخلّون بواجباتهم، وأن على الوزراء من جانبهم، خلع الأمير الفاسد إذا لم يعمل بنصائحهم الهادفة لضمان خير المجتمع، ويبدو أن العديد من المفكرين الصينيين، لم يتوانوا عن انتقاد الحكومة التي كانوا يعتبرونها غير صالحة، وهم بذلك كانوا يجازفون بحياتهم الشخصية في سبيل التعبير عن المشاعر الشعبية التي كانت تولي قيمة كبرى لممارسات الحكام الأخلاقية[3].

ثانيا: مانشيوس:

أخذ منشيوس[4] بنظرية أستاذه كونفوشيوس في أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة وتتحدد رساله منشيوس في اعلاء إرادة الشعب في النقاط التالية:

الأولى : المساواة، فهو القائل: (ينتمى الحاكم إلى النوع الذي ننتمى إليه)[5].

الثانية : الشعب أعظم عناصر الدولة أهمية، والحاكم أقلها[6].

---

(1) أي امكانية التنقل من طبقة اجتماعية إلى أخرى، ويربط بعض الباحثين بين "الحراك الاجتماعي" وظاهرة أعم وأشمل وهي ظاهرة "التغير الاجتماعي"، التي يتعرض لها الأشخاص أو الجماعات، حيث تنتقل أو تتحول من وضع اجتماعي معين إلى آخر، ومن مكانة اجتماعية معينة إلى أخرى، وذلك حسب اختلاف المكان والزمان.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص28.

(1) G. Mosca: «Histoire des doctrines politiques», op. cit, p.23 – 24

(4) هو من أهم الفلاسفة الصينين الذين جاءوا بعد كونفوشيوس وقد نظر أليه الصينيون على أنه (الحكيم الثاني) وكان الشعب يحبونه أكثر من الحكام لأنه كان ينصح الشعب بنصائح جيدة، (372 – 298 ق.م.).

(5) ه.ج.كريل: الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماتوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، مرجع سابق، ص 199.

(6) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 29.

الثالثة : استئثار الشعب بتقرير الثواب والعقاب فلا ينفرد الموظفون الرسميون بالأمر والنهي وحدهم.

الرابعة : العمل لإسعاد الشعب هو جماع رسالة الحكومة، ويجب على الحاكم أن يقاسم الشعب السراء والضراء[1].

الخامسة : أقر منشيوس مبدأ الثورة على الحاكم إن تصدعت علاقته برعيته، فقال: (إن الملك الذي يفقد رضا الشعب، يفقد في الوقت نفسه حقه في الحكم وتصيبه لعنة السماء ويستحق القتل)[2].

السادسة : يستمد الإمبراطور سلطته من الشعب ويمارسها بتفويض منه وبالتالي يمتنع عليه اختيار من يخلفه بعد وفاته، ويلي الأمر من بعده من يختاره الشعب بمحض إرادته[3].

تعقيب:

على الرغم من أن كونفوشيوس قد ندد بالسلطة المطلقة، وأعلى من شأن إرادة الشعب إلا أن ثمة نقاط ضعف في برنامجه السياسي تتمثل فيما يلى:

أولا : كان جوهر فلسفة كونفوشيوس العودة إلى النظام القديم وبعث الإقطاع بمختلف مظاهره، وعلى الأخص فيما يتعلق بجانب الخضوع والإذعان للسلطة، ومنه أقواله في هذا الصدد: (إن فضيلة السلطة مثل نسمة الرياح، وفضيلة العامة مثل الحشائش، وعندما تهب الرياح لابد للحشائش أن تنحني أمامها)[4].

ثانيا : رأى كونفوشيوس أن تعود الأسرة إلى التقاليد والعلاقات القديمة، وخاصة فيما يتعلق بسمو مركز الأب على زوجته وأبنائه، ثم أعاد العلاقات في الدولة على نمط الأسرة حتى يسترد الناس ثقتهم المفقودة في السلطة[5].

---

(1) د. فؤاد شبل: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 67.

(2) Janet, Histoire de la Science Politique, 1872, pp: 45 – 47.
نقلا عن: د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 38.

(3) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 38.

(4) Siedler, op, cit., P , 12.

(5) د. أحمد عباس عبد البديع: أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص 41.

ثالثا : عزف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلي عن عروشهم، إيمانا منه بأن دعوته لن تجد مجيبا، وخوفا من أن يخمد الحكام تعاليمه[1].

رابعا : عهد كونفوشيوس إلى الحكام باختيار وزرائهم، وهم بهذه الطريقة يهيمنون عليهم بطريق غير مباشر[2]، ولكن قد يلتمس لكونفوشيوس العذر إذا لم يكن أمامه سبيل آخر يسلكه نظرا للأوضاع التي كانت عليها الصين في عصره.

وإذا كان منشيوس – مثل كونفوشيوس – تحررياً في أفكاره، إلا أن فكره السياسي، لم يكن تحررياً في كل جوانبه، فلم يكن يحوي شيئا من مشاركة الشعب في الحكم على سبيل المثال، بل كان إلى حد ما نوعا من الأبوة المثالية الخيرة[3].

خاتمة

لابد لنا في النهاية أن نلاحظ عدة نقاط هامة على النحو التالي:

أولا : لا توجد في التاريخ أمثلة تشهد بنجاح الحكومات التي تسترشد في أعمالها بهذه المبادئ الأخلاقية المثالية.

ثانيا : أن الحكم يجب أن يستند إلى القوانين لا إلى الحكام.

ثالثا : أن اعتماد الحكام على النموذج الأخلاقي الذي يضربه الحكام، وعلى الصلاح الذي تنطوي عليه قلوب المحكومين يعرض الدولة لأشد الأخطار.

رابعا : الواقع أن الحضارات القديمة جهلت تماما فكرة إخضاع الحاكم لقواعد تسمو عليه، أو وضع قيمود على سلطته، ذلك لأنه كان ينظر إليه على انه اله، أو منفذ للمشيئة الالهية، فكيف يمكن أن تكون هناك حدود لقدرته أو قيود على سلطته؟ وهكذا لم يكن من الممكن أن يناقشه أحد أو يشكك في

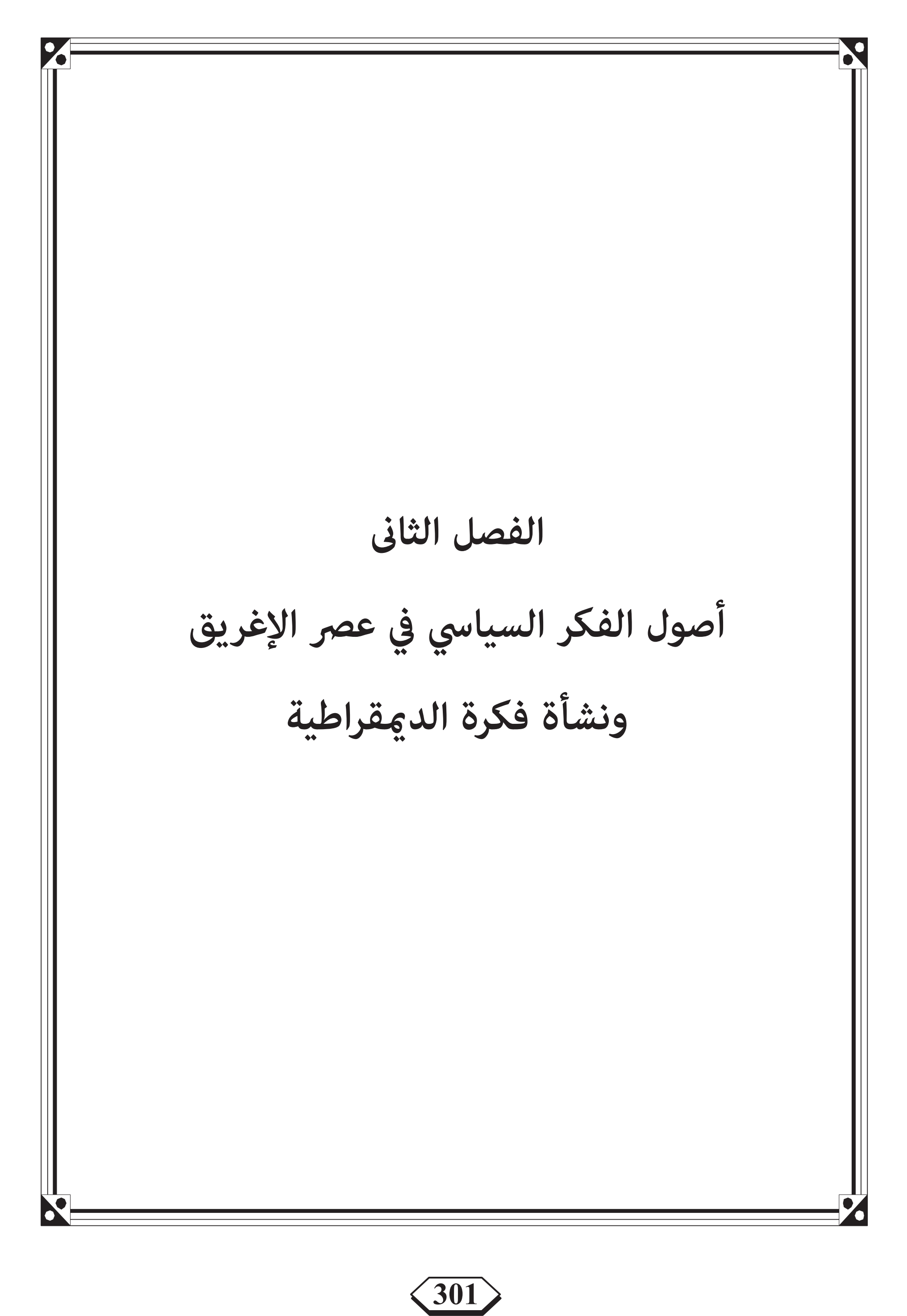
(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 109.
(2) د. فؤاد شبل: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 62.
(3) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص26.

شيء من حقوقه أو سلطاته بل ظل يتمتع بسلطات مطلقة لا حدود لها. بينما تم حرمان المحكومين من كل حق في مواجهته، بل كان الملك كما رأينا في مصر مالكا لكل ما على الأرض من مال وبشر، وبالتالي كان يخضع لمشيئته أموال الأفراد وأشخاصهم، يتصرف فيهما كما يشاء.

ولعل هذا الدمج بين الأخلاق والسياسة، في الحضارات القديمة يفسر لنا جانباً من أسباب الظاهرة التي نراها واضحة وهي الحكم الاستبدادى في هذه المجتمعات.

ذلك لأن اعتبار الحاكم الأب والراعي لأفراد الرعية يجعله في الحال مستبدا، فسلطة الأب كما ذهب (جون لوك) بوضوح ليست سلطة سياسية وإنما هي أخلاقية من الدرجة الأولى، بمقدار ما يكون الأب ولي أمر أطفاله، ومن ثم فعندما يغفل العناية بهم يفقد سلطاته عليهم، فهي تقترن بإطعامهم، وتربيتهم وورعايتهم، ولهذا ينبغي عليهم طاعته.





الفصل الثانى

أصول الفكر السياسي في عصر الإغريق

ونشأة فكرة الديمقراطية

الفصل الثانى

أصول الفكر السياسي في عصر الإغريق

ونشأة فكرة الديمقراطية

مبحث تمهيدى:

لقد أصبح بديهياً لنا الآن أن النظام القائم في الدولة هو نتاج مباشر للظروف السائدة في البيئة الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية وغيرها من العوامل بصورة عامة، ولذلك - فكم يود للباحث - أن يتعرض لدراسة الأنظمة التي سادت بلدان اليونان القديم، بعد أن تطرقت إلى بحث نظرية نشأة الدولة وعرض للفكر السياسي في الشرق القديم عند كل من مصر الفرعونية والهند والصين.

فإذا أخذنا في الاعتبار كون الأفراد نتاج بيئتهم النظامية فإن فهم التصورات التي ذهب إليها فلاسفة الإغريق، سوف يصبح عسيراً لما لم نحط بالبيئة التي نشأ فيها هؤلاء جميعاً.

ومما يؤيد هذا الرأي ما قاله "جورج سباين" من أن البحث النظرى يتلو العمل، وتستنبط المبادئ بعد السير على نهجها زمناً طويلاً، كذلك فإن النظريات السياسية، لأفلاطون وأرسطو، كانت بلا شك وليدة تطور فكرة وبيئة معينة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، وقد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت ناظرهم[1].

فقد شهدت الحضارة اليونانية أنواعاً مختلفة من الحكم، بداية من الحكم الفردي، ومروراً بحكم الأرستقراطية، ووصولا للحكم الديمقراطي.

حيث إن هذا الفكر يعد من أرقى أنواع الفكر السياسي في التراث الفكري الإنساني، وذلك لما قدمه من مساهمات فكرية بالغة الأهمية، ونتيجة لتأثيره

(1) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج1، ترجمة جلال العروسى، القاهرة، دار المعارف، 1971، ص 23.

الواضح في كل الفلسفات الفكرية التي أعقبته تقريباً، وقد تبلور هذا الفكر خلال ما يسمى بـ"العصر الذهبي" لأثينا، ذلك العصر الذي يعتبر العصر الذهبي للفلسفة السياسية وذلك بصفة عامة، وقد امتد منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وحتى القرن الثاني قبل الميلاد - تقريبا - وقد ارتقت هذه الفلسفة وبلغت ذلك الشأن العظيم، بفضل مساهمات العديد من الفلاسفة ابرزهم (سقراط، وأفلاطون، وأرسطو).

فالواقع أن الأنظمة السياسية في اليونان كانت سابقة على النظريات، وقد كان لتلك الأنظمة أثر كبير في ما وضعه فلاسفة الإغريق من آراء ونظريات سياسية.

فكان العالم الإغريقى القديم يتكون من مجموعة مدن يطلق عليها اسم " دول المدينة"، وكانت هذه المدن منتشرة في جبال اليونان ووديانها وسواحلها، وفي الجزر القريبة منها، ولجميع دول المدينة، أي مدنها نظم اجتماعية ودينية واحدة، وترجع في نشأتها إلى أصل واحد، ومساحتها صغيرة، وعدد سكانها قليلون[1].

كما أن التطور الروحى ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد قد انطلق من الأسطورة والدين باتجاه العلم والفلسفة ولم تكن الفلسفة اليونانية ميداناً مستقلا بل ارتبطت بالمعارف العلمية الرياضية والطبيعية بدايات المفاهيم السياسية وكذلك بالأسطورة وبالفن، ويعد كثير من المؤرخين مثل هوميروس[2]، وهزيود[3]، ممهدين لظهور الفلسفة اليونانية.

---

(1) رغم استحالة تحديد عدد سكان دولة المدينة اليونانية بصفة قاطعة، يمكن القول إن هذا العدد قد بلغ في المتوسط ثلاثمائة ألف نسمة على وجه التقريب.

(2) هو شاعرٌ ملحمي إغريقي أسطوري وأحد أعلام الأدب في العصور التاريخية القديمة، يُعتقد أنه مؤلف الملحمتين الإغريقيتين الإلياذة والأوديسا، واللتين حصل بهما هوميروس على لقب" صاحب أعظم الملاحم البطولية في التاريخ"، هذا على الرغم من الغموض الذي يحيط به. يراجع في ذلك:

- West, Martin."The Invention of Homer". Classica Quarterly, 1999, p. 364.

(3) هزيود (Hesiod) (ولد 846 وتوفى 777 ق. م) ويقول هيرودت (أن هوميروس وهزيود هما اللذان وضعا أنساب الألهة الإغريق وسموها وحددوا منازلها وأعمالها ووضحوا أنواعها وأقسامها).

وهوميروس عاش أواخر القرن التاسع ق.م شاعر الإلياذة والأوديسا والذي شهد له أفلاطون بأنه شاعر كان أحكم الحكماء وإنه معلم اليونان الأول ولقبه أرسطو بأمير الشعراء وأثنى عليه في كتابه (الشعر)، وصار اسمه لقبا لكل عبقري من عباقرة اليونان فأفلاطون سمي (هوميروس الفلسفة) والشعر الهوميرى ولغة هوميروس ذات أهمية كبرى بالنسبة للتاريخ السياسي للإغريق[1]، فإن كلماتها أثرت في التفكير وقد تعرف أوائل المفكرين اليونانيون لأول مرة على المصطلحات السياسية والتاريخ السياسي من خلال أشعار هوميروس[2].

فقد لعب المفكرون الإغريق دورا بارزا في تاريخ الثقافة العقلية عموماً وفي الفكر السياسي والحقوقي خصوصاً، فلقد أرسوا الأساس لمقاربة الطبيعة والمجتمع مقاربة نظرية، فعملوا على الانتقال من النظرة العالمية الميثولوجية[3] القائمة على التأمل الخيالي للواقع وعلى النبوءة الدينية إلى الفهم العقلي للوجود وتفسيره.

كما أن الفلاسفة الإغريق بانطلاقهم من الحاجة إلى المعرفة، وليس من الحاجة إلى الإيمان، كانوا أول من طرح القضايا الأساسية للدولة والقانون والسياسة، وقد ألقت الحلول التي قدموها بظلها على كثير من ميادين التطور المستقبلى للفكر السياسي، وما تزال أصداؤها مسموعة حتى أيامنا هذه، لم تتلاش تماماً.

وهناك شخصيات أخرى لعبت دوراً هاماً في وضع بدايات الفكر السياسي عند اليونان ومنها على سبيل المثال صولون[4] المشرع والشاعر الذي عده الأثينيون

(1) درينى خشبة: قصة الألياذة، القاهرة، 1957، ص 226.

(2) د. عبد المعطى شعراوى: هوميروس، القاهرة، بدون تاريخ، ص 5.

(3) الأساطير اليونانية أو الميثولوجيا الإغريقية، هي مجموعة من الأساطير مصدرها المعتقدات والديانات التي احتضنتها الحضارة اليونانية، وكان أغلب هذه القصص مألوفا لدى عامة الشعب الإغريقي، على غرار الديانات التي كانت منتشرة حينذاك، فقد آمن الإغريق بوجود آلهة عديدة، كما ربطوا بين كل آلهة وأحد النشاطات اليومية.

(4) يعتبر صولون أبو الديمقراطية وأول من اقر بحرية الإنسان، وقد وضع التشريعات اللازمة لمنع استعباد الإنسان، وصولون هو من حكام أثينا سنة 594 ق.م.، ومن اهم الإصلاحات التي شملها قانونه المعروف بقانون "صولون"، يراجع في ذلك:

المتأخرون مؤسساً لحرياتهم ويرجع "صولون" كشاعر وأخلاقي إلى "هزيود" وخصوصاً حول فكرة العدالة الإلهية والتي يربطها بالسيادة والاعتراف بالقانون الجيد ومراعاته، ويرى "صولون" أن على الجميع أن يؤمنوا بالحكومة والحاجة إليها وهي مفيدة للأغنياء والفقراء معا، وأن الفوضى هي عقاب للجميع والقوة والعدالة عنده ليست ضدين لا يجتمعان كما عند "هزيود"، بل يجب أن يوجها معا من أجل وجود النظام الأفضل[1].

أما هيردوت (Herodotus) ولد عام (485 ق. م) وهو أول مؤرخ حاول أن يخلق من القصص والأقاويل المتناقلة سلسلة متصلة من الأحداث تربط أسبابها ونتائجها[2].

وهو يسجل ما خلقته قريحة الرجال لا قريحة الأبطال الأسطوريين والآلهة كما اعتاد اليونان وبكتابات هيردوت أصبح الإنسان محوراً لتاريخه ويحتوي تاريخه الجامع[3]، على اصطلاحات المشرع (صولون) و(ليكورجوس)[4] وكلمات مقتضبة عن تطور الديمقراطية في أثينا منذ طرد طغاة عائلة (بيزستراتوس)[5]حتى عصر

– Stanton, G.R. Athenian Politics c800 – 500BC: A Source book, Routledge, London (1990), p. 76.

(1) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 33.

(2) فاروق فريد: التاريخ الجامع لهيردوت، مجلة تراث الإنسانية، القاهرة، 1967، ص 451.

(3) يتألف تاريخ هيردوت الجامع من تسع كتب حمل كل منها اسما من أسماء ربات الشعر والموسيقى وموضوعه الصراع بين الفرس واليونان.

(4) ليكورجوس شخصية إسبرطيّة غامضة، ينسب المؤرخون لها وضع الدستور والنظام العسكري الإسبرطي، ويعتقد معظم المؤرخين المعاصرين بعد ترجيحهم وجود هذه الشخصية، وإبعادها عن الصفة الأسطورية، ظهورها في الفترة ما بين 1000 – 600 ق.م.، وأن ليكورجوس قام بجمع الأعراف والتقاليد الإسبرطية ووضعها في قالب قانوني بتكليف من أحد ملوك إسبرطة، وقدّمه للإسبرطيين؛ لتحكم حياتهم السياسية والعسكرية، وأضاف إليها كثيراً من التشدد الذي أعطى الحياة الإسبرطية سمعتها القاسية والتاريخ الإسبرطي صفة المحافظة، يراجع في ذلك:

– Forrest, W.G. A History of Sparta 950 – 192 B.C Norton. New York. (1963), p. 50.

(5) بيسزستراتوس (توفي 527 ق.م.)، وهو طاغية وحاكم شعبي لأثينا، استخدم الفقراء في برامج أعمال عامة مثل بناء المعابد والنوافير، أطلق الأثينيون على عهد بيزيستراتوس =

"بركليز"[1] بدون أن يوضح آثار التحولات السياسية التي ألمت بالدويلات اليونانية ونتائجها ولكن علينا أن نلاحظ أنه حاول أن يكون أميناً مع نفسه، أما تاريخه عن مصر فرغم ما به من أخطاء (ترجع في جانب منها لكون هيردوت لم يعرف سوى لغته اليونانية) يؤكد علماء المصريات أنه قد أعطى لنا صورة صادقة لما كان يدور بخلد المصري حيال تاريخ وطنه.

وقد كتب "انجلز" متحدثا عن المكانة الفريدة التي تشغلها الفلسفة اليونانية في كل تاريخ الثقافة: " إذا كانت الميتافيزقا محقة على وجه الخصوص بالنسبة للإغريق، فإن الإغريق محقون بالنسبة للميتافيزقا على وجه العموم، ذلك هو السبب الأول الذي يفسر لنا لماذا نضطر في الفلسفة وميادين كثيرة أخرى أن نرجع مراراً وتكرارا إلى المنجزات التي أحرزتها المواهب الشاملة والنشاط الفعال لذلك الشعب الصغير، مما جعله يحتل مكانة مرموقة في تاريخ التطور الإنساني، لم يحتلها أي شعب آخر، والسبب الثاني هو أن الأشكال المتعددة للفلسفة الإغريقية تشتمل على الحالة الجينية، الحالة الوليدة لكل الطرائق المتأخرة للنظرة إلى العالم"[2].

= العصر الذهبي لأثينا وذلك بسبب حكمه العادل، حصل بيسزستراتوس على السلطة عام 560 ق.م.، ولكن عائلة الكمايونيون Alcmaeonid تحكَّمت في المدينة عام 556 ق.م. ثم ذهب پايسيستراتوس إلى مدينة مقدون المجاورة، وكسب ثروة من التعدين، وشكَّل جيشًا من الجنود المؤجَّرين (المرتزقة). واحتلت قواته مدينة أثينا عام 546 ق.م.، وحكمها حتى وفاته. شجع بيزيستراتوس المؤلفين والفنانين، وهو أول من أمر بجمع أشعار هومر. يراجع في ذلك:

- French, A. "The Party of Peisistratos." Greece & Rome. Vol. 6, No. 1, March 1959. 45 – 57.
- avelle B. M. "The Compleat Angler: Observations on the Rise of – Peisistratos in Herodotos (1.59 – 64). The Classical Quarterly. New Series, Vol. 41, No. 2, 1991. 317 – 324.

(1) سياسي أثيني عاش بين عامي 495 – 429 قبل الميلاد وحكم أثينا بشكل متقطع من عام 460 ق م حتى وفاته، وكان قد حول الاتحاد من تحالف متوازن القوى إلى إمبراطورية أثينية وقاد أثينا في الحرب البيلوبونيسية ضد اسبرطة وله خطاب سجله ثوكيديدس حول نظرته لأثينا المستقبلية.

(2) ف. س. فريسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، 1999، ص5.

والواقع أن عدداً كبيراً من طغاة بلاد الإغريق كانوا عقلاء ومستنيرين، وأنهم حققوا بسياساتهم كثيراً من التقدم الذي لم يحققه الحكام الديمقراطيون أو الأرستقراطيون. علماً أن قسماً منهم، ولاسيما أولئك الذين كانوا عملاء لدول أجنبية، كانوا أكثر دموياة وعنفاً حتى صارت كلمة طاغية تعني مدلولاً مخالفاً لما كان عليه الأصل.



المبحث الأول

دولة المدينة والديمقراطية

إن أول شيء يريد الباحث أن يلفت النظر إليه هو أن وحدة المجتمع الإغريقي كانت " دولة المدينة" والتي تختلف عن المفهوم المعاصر " للدولة" من حيث المساحة وعدد السكان، فدولة المدينة كما يؤدي المعنى لم تكن مساحتها تتعدى حجم مدينة متوسطة معاصرة، تضم عدداً من السكان يتراوح بين ربع إلى نصف مليون نسمة مما يتيح لهم بعض التعارف لا سيما بين أفراد الطبقة الواحدة.

المطلب الأول

دولة المدينة

في القرون السادس والخامس والرابع ق.م. اتسعت دائرة الفهم في الشكل الديمقراطي الغربي حيث نما وتطور مع تطور المد الفكري الأيديولوجي اللصيق بالمدن الإغريقية. والحق أن الشكل الديمقراطي الذي ساد وحده دون منازع جاء متربعاً على أرضية فلسفية أرستقراطية باتت تهيمن على الصفوة ممن وجدوا انها – أي الديمقراطية – الحل الأمثل لنظام الحكم السائد آنذاك، حيث إن مفهوم الكلمة وأبعادها كان يشير إلى فكرة "الحكومة التي تديرها العامة" والعامة في المفهوم الإغريقي Demos لا ينصرف إلى جميع أفراد الشعب، وإنما كان ملاصقاً لمفهوم (المما دن)[1] وهي لفظة تستبعد بالتأكيد المتوقين (الرقيق المحرومين) والغرباء، بل ذهبوا في استبعاد الإغريقي النازح والده من مسافة عشرة أميال من مفهوم الممادن أو العامة[2].

(1) اصطلاح نشأ على يد السياسي الأثيني بريكس الذي طالب بقانون الممادنين وعلى ما يتضح أن بريكس قد استبعد الإناث من مفهوم الممادن والممادنين أولئك الذين يستطيعون أن يثبتوا من أبوين أثينيين خالصين، يراجع في ذلك: محمد عبد الجبار: الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري، سلسلة كتب العهد(4)، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، 2001، ص 89 – 90.

(2) ه.ج.ولتر: معالم تاريخ الإنسانية في تاريخ الإغريق والرومان، ترجمة عبد العزيز توفيق، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1948، ص 285.

وإزاء هذا الفهم تطور شكلاً حاداً وضيقاً لمزايا المادنيين، فصاروا يستشعرون الامتياز عن الآخرين، وأصبح التصويت في المجلس النيابي حكراً عليهم، وأخذوا يكونون الأحلاف مع حكومات أخرى بوصفهم النخبة الموسرة.

ونتيجة لتطور المجتمع اليونانى اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، فقد بحث الإغريق عن شكل سياسي آخر ينتظمون تحت لوائه، وقد تمثلت صور التنظيم السياسي في الآتى[1]:

1- التنظيم الأبوي: حيث يتولى شخص زمام الأمور باعتباره رئيس القبيلة أو العشيرة، وهو ما تخطاه الإغريق.

2- النظام الملكي: حيث يسيطر حاكم فرد على مقاليد الحكم، وقد ظهر هذا النظام نتيجة لزيادة عدد الأفراد واتساع إقليم الدولة.

3- نظام دولة المدينة: وهو عبارة عن مجموعة من الأفراد يقيمون في مساحة صغيرة نسبياً من الأرض، ويقوم المواطنون الأحرار فيهم بتسيير كافة الأمور السياسية بها، والمدينة في ذلك تتمتع باستقلال سياسي، حيث لها أجهزتها الخاصة التي من خلالها يباشر المواطنون كافة المسائل الدينية والسياسية والقضائية[2].

أما عن النظام الاجتماعي لدولة المدينة فكان سكان دولة المدينة عبارة عن ثلاث طبقات تتميز كل منها عن الأخرى سياسياً وقانونياً وهي:

(أ) طبقة العبيد: وكانت أقل الطبقات مرتبة، وعددها في مدينة أثينا يصل إلى نحو ثلث عدد السكان أما في إسبرطة فيبلغ نحو نصف السكان ولم يحدث أن تمتعت طبقة العبيد بحقوق المواطنين أو التزاماتهم إذ كان هذا مقصورا على أفراد الطبقة الثالثة[3].

---

(1) د. طه عوض غازى: أساس الدعوى الشعبية، "دعوى الحسبة بين الدين والسياسة والمنفعة" دراسة تاريخية، دار النهضة العربية، 1997، ص 73.

(2) د. محمود زناتى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية "الجزء الثانى"، بدون تاريخ نشر، ص14.

(3) أدى هذا النظام إلى الاعتقاد بان المواطنين فى دولة المدينة يكونون طبقة مترفة Leisure Class وإذن فقد كانت فلسفتهم السياسية فلسفة طبقة معفاة من العمل، لكن الواقع=

(ب) الأجانب المقيمون: كانت المدن الإغريقية بصفة عامة، والمدن الكبرى الساحلية بصفة خاصة تزخر بالأجانب الذين يقيمون بها لمزاولة حرفة التجارة أو بعض الحرف اليدوية الفنية، وكانت القوانين المحلية لا تسمح لهؤلاء الأجانب باكتساب الجنسية الإغريقية، وهم لا يريدون مغادرتها فتنتج عن ذلك معيشتهم في المدينة بصفة مستديمة ولكنه لا يتمتعون بجنسياتهم فمركزهم يشبه مركز طبقة العبيد من حيث عدم الاشتراك في الحياة السياسية، وإن كانوا يمتازون عنهم من حيث بقائهم أحراراً.

(ج) طبقة المواطنين: وقد كانت صفة المواطن تعتبر امتيازاً يكتسب، ويتيح لصاحبه حق المشاركة في الحياة السياسية، فيشترك في الاجتماعات العامة، وفي تولي المناصب الإدارية والسياسية، ولهذا فإن أرسطو يعتبر صلاحية الفرد لمنصب "محلف Jury " دليلا قاطعا على أنه مواطن في المدينة[1].

= يثبت غير ذلك. وهذا لما يأتى: لأن الطبقة المترفة كانت قليلة العدد لا تستطيع أن تقوم وحدها بكل الأعباء والالتزامات السياسية التى تتطلبها الحياة فى دولة المدينة. كما أن فقر البلاد اليونانية قد اضطر سكانها إلى العيش فى أضيق الحدود من الناحية الاقتصادية، وهذه الحقيقة هى التى تبرر الفراغ النسبى الذى كان يتمتع به قدماء الإغريق، إذ كان النشاط الاقتصادى محدوداً إلى درجة كبيرة نتج عنها فراغ في حياة الأفراد، وهذا الفراغ انتج بساطة فى المعيشة، وعدم تنوعها، وكان من آثار هذا الفراغ اتجاه الإغريق إلى مزاولة النشاط السياسي حتى يشغلون به اوقات الفراغ.

(1) واضح من هذا أن المواطنة فى دولة المدينة كانت تعنى القدرة على المشاركة في حياتها السياسية، فهى من هذه الناحية تختلف عن المعنى الحديث للمواطنة فالمواطن في العصور الحديثة هو من يتمتع بحقوق، ويلتزم بواجبات قبل الدولة. وتلك ناحية قانونية بحتة. أما الإغريق فقد نظروا إلى صفة المواطن على أنها شيء يشترك فيه المواطن مع الآخرين لا على أنها حق قانوني للفرد، وظهر أثر هذه الحقيقة فى فلسفتهم، فلم تكن المشكلة السياسية في عهدهم مجرد إعطاء الأفراد حقوقهم بل ضمان مراكزهم الاجتماعية التى تعتبر من حقوقهم الطبيعية. فالفلاسفة الإغريق كانوا يحاولون وضع الفرد في المركز الاجتماعي الملائم له لتتم جميع أعمال المجتمع على الوجه الأكمل.

أما النظام السياسي لدولة المدينة، سوف ندرس فيه النظام السياسي لمدينة أثينا باعتباره أفضل مثال للنظام الديمقراطي في العصر الإغريقي، ودراسة النظام السياسي تقتضى تعرف ما يلى[1]:

(أ) جمعية المواطنين: ويتكون من جميع المواطنين الذكور الذين بلغوا سن العشرين في أثينا ومن أب أثيني ولا ينظر إلى جنسية الأم، وهو عبارة عن اجتماع عام للمدينة ويجتمع دوريا عشر مرات في السنة[2]، وسن الرشد كشرط للانضمام إلى الجمعية محدد بثماني عشرة سنة، إلا أن السن الفعلي هو عشرون عاما وذلك لوجود خدمة عسكرية على الشخص يجب أداؤها تقدر بسنتين[3].

ولكن مع زيادة الأعداد المنضمة للجمعية، وسعياً لتحديد الأعداد المشاركة، تم تعديل هذا الشرط بموجب قانون 451 ق.م. فاصبح شرط الانضمام إلى هذه الجمعية كون كل من الأب والأم أثينيين[4].

وخروجا على هذا الأصل العام كان من الممكن منح العضوية في جمعية المواطنين بالرغم من عدم توافر هذا الشرط، وذلك في حين تقديم خدمات جليلة للوطن من قبل الفرد كما كان يحق سحب العضوية بالحرمان[5].

وتختص الجمعية بالاختصاصات الآتية:

1- إعلان الحرب وعقد المعاهدات وعقود الصلح.

---

(1) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 5 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. فضل الله محمد: فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 125 وما بعدها.

(2) كما كان يعقد اجتماعات غير عادية بناء على دعوة من مجلس الخمسمائة.

(3) د. السيد عبد الحميد فودة: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 76.

(4) د. فخرى أبو سيف مبروك: التفويض فى النظم السياسية القديمة مع التطبيق على مصر الفرعونية، العراق القديمة، اليونان وروما، مطبعة المدنى، 1980، ص 218 وما بعدها.

(5) د. السيد عبد الحميد فوده: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص 75 ومابعدها.

2- كافة الأمور الداخلية والخارجية مثل استقبال السفراء الأجانب وتعيين السفراء الوطنيين لدى البلاد الأجنبية[1].

3- إقرار القوانين ومناقشتها في ضوء التقرير المقدم من المجلس[2].

4- تعيين الحكام ومراقبتهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر[3].

5- وضع السياسات المالية والاقتصادية للمدينة.

6- نظر كافة المنازعات والخصومات التي تثور بين أفراد المدينة، وتأتي الجرائم التي تمس الصالح العام في مقدمة اختصاصاتها[4].

وكانت مواعيد جلسات الجمعية محددة مسبقا وبصفة منتظمة، حيث تم تقسيم السنة السياسية إلى عشرة أقسام "أي أدوار الانعقاد"[5] وهذه الجلسات العادية لا تمنع من وجود جلسات استثنائية فى حالات الضرورة وكان اللجوء إليها

---

(1) Jacques ellul , Histoire des institutions de l'antiquité, paris, 1999, p 119 – 120.

(2) د. محمد على الصافورى: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان، الولاء للطبع والنشر، ص 94 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. فخري أبو سيف مبروك: التفويض فى النظم لسياسية القديمة، مرجع سابق، ص 222 وما بعدها.

(3) د. السيد عبد الحميد فودة: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص 79 ومابعدها.

(4) د. السيد عبد الحميد فوده: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص 81 ومابعدها، ويراجع أيضا: د. فخرى أبو سيف مبروك: التفويض فى النظم السياسية القديمة، مرجع سابق، ص 224.
ولمزيد من التفصيلات حول اختصاصات الجمعية القضائية عن طريق المحاكم الشعبية يراجع:

- A.H.M.JONES: Athenian democracy, Oxford, 1969, p.123 et s.
- N.D.ANDRIA: La démocratie athénienne thèses, Paris , 1935, p, 15 ets.
- P.clache: La démocratie athénienne , Paris , 1951, p, 215.

(5) C.Hignett, A History Of the Athenian constitution, Clarendon Press,1958, pp ,232 – 236.

- B.E. Hammond the political institution Of ancient Greeks, London , 1985. p, 79..

في أول الأمر نادرا، إلا أن الالتجاء إليها كثر، وذلك لأن اختصاص الجمعية عام وشامل، وكان يتم الإعلان عن هذه الجلسات الاستثنائية عن طريق قرع الطبول وأشعال شعلة كبيرة في مكان الاجتماع[1] ومن هنا نجد هنا أن تلك الجمعية تشبه إلى حد ما، المجالس النيابية الحديثة من ناحية السلطة التشريعية، ولكنه يختلف عنها من حيث إنه لا يهتم بوضع السياسة التي تلتزم بها الهيئة الحاكمة وكذلك كان المؤتمر لا يميل إلى الأخذ بالمناقشات الجدية، ويرجع ذلك إلى استحالة رسم السياسة أو المناقشات الجدية في مثل هذه الاجتماعات التي تضم كافة المواطنين، ولكن الإغريق القدماء ابتدعوا وسائل سياسية أخرى لوضع الموظفين العموميين تحت إشراف مجموع المواطنين، وجعلهم مسئولين أمامهم، وهذا الإشراف وتلك المسئولية أمور تكاد تكون مستحيلة في ظل الديمقراطية المباشرة.

(ب) الهيئات التمثيلية: وكانت تتكون في أثينا من مجلسين هما مجلس الخمسمائة والمحاكم.

أولاً: مجلس الخمسمائة: وتقوم المنظمات المحلية في أثينا بانتخابه[2].

ويعتبر هذا المجلس بمثابة اللجنة التنفيذية للجمعية العمومية وكانت أثينا مكونة من عشر قبائل فكانت كل قبيلة تنتخب خمسين ممثلا لها، ورأوا أنه من العسير أن يقوم خمسمائة بالمهمة التنفيذية فاتفق على أن يقوم بذلك خمسون عضوا فقط لمدة عشر السنة، وذلك ليتاح للجميع فرصة القيام بحكم أثينا خلال العام، وهؤلاء الخمسون عضوا هم الذين يطلق عليهم اسم "اللجنة" وينضم إلى هذه اللجنة عضو من كل لجنة من اللجان الأخرى حتى تكون جميع القبائل ممثلة في اللجنة التي عليها الدور في حكم المدينة، وأن كان عدد المرشحين من كل قبيلة قليلاً

(1) د. السيد عبد الحميد فوده: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص 83 وهامشها.

(2) كانت جميع المدن الإغريقية تتميز بوجود مجلس نيابى، إلا أنه فى المدن الارستقراطية كإسبرطة كانت عضوية مثل هذا المجلس مدى الحياة، كذلك كانت محصورة في فئة تتميز بعراقة الأصل.

وذلك لأن مسئولية العضوية ثقيلة هذا بالإضافة إلى ضعف العائد المادي لها[1] ورئيس اللجنة يتجدد كل يوم، وتتحدد مهمة هذه اللجنة في:

1- اقتراح القوانين التي تقدم إلى المؤتمر.

2- القيام بالسلطة التنفيذية نيابة عن المؤتمر العام.

3- استقبال سفراء الدول الأجنبية.

4- الإشراف على الموظفين العموميين.

5- حق معاينة المواطنين بالسجن، أو بالإعدام.

6- الإشراف على مالية الدولة وميزانيتها، وإدارة الممتلكات العامة للدولة، وجمع الضرائب.

7- إدارة الأسطول والإشراف عليه. أما المسائل الهامة في الدولة مثل إعلان الحرب، أو إنهائها، أو فرض ضرائب جديدة أو سن قوانين. فهذه كلها تعرض أولا على المؤتمر العام، ولا تستطيع الدولة تنفيذها قبل إقرارها من المؤتمر العام.

ونجد هنا أن المجلس ليس له السلطة العليا بل الأمر في البداية والنهاية للشعب عن طريق جمعية المواطنين، أي لايوجد تعارض بين اختصاص المجلس وحكم الشعب، لأن المجلس يعد جهازا تنفيذياً لمساعدة الجمعية في مباشرة اختصاصاتها.

وقد كان المجلس عماداً للديمقراطية طوال فتراته، إلا في بعض الفترات التي دخلت أثينا فيها الحروب البلوبونيزية حيث أصبح المجلس ضعيفا وغوغائيا[2].

ثانياً: المحاكم: تعتبر أساس النظام الديمقراطي في أثينا، ولا تتفق مع المحاكم الحديثة من حيث الاختصاصات، أو طريقة التكوين، فهي تتكون من أعضاء يبلغون عادة (501) عضو وقد يزيدون، ولكن لا يقلون عن (201) عضو، ويختار الشعب هؤلاء الأعضاء عن طريق الهيئات المحلية وهم لا يتقاضون أجراً، ويشترط ألا تقل سن العضو عن ثلاثين سنة. وكانت هذه المحاكم تختص بما يلى:

---

(1) J.ellul.op, cit., p.122.

ولمزيد من التفاصيل حول اختصاصات المجلس يراجع:

- P.j.Rhodes, the Athenian boule, Oxford clarenden press, 1972, p, 63.

(2) J.ellul.op, cit., p. 123.

1 – إصدار الأحكام في القضايا التي تعرض عليها مدنية كانت أم جنائية، وعند عرض القضايا عليها تؤخذ أصوات المحكمين في كون المتهم يعتبر مذنب أم بريئا. فإذا حكموا بأنه مذنب تؤخذ الأصوات مرة أخرى على نوع العقوبة ويكون حكم المحكمة نهائياً.

2 – تشرف على الموظفين العموميين بوسائل أهمها: اختبار صلاحية المرشحين للوظائف العمومية ومراجعة حسابات الموظف ودفاتره بعد انتهاء مدة خدمته.

3 – الإشراف على القانون: فلها حق محاكمة القانون نفسه إذ تستطيع الاعتراض على أي قانون أقره المؤتمر العام بحجة مخالفته لدستور المدينة، وأي مواطن له الحق في تقديم شكوى إليها ضد القانون الذي أضر به، ولها حق إيقاف هذا القانون حتى تصدر قراراً بشأنه، وفي هذه الحالة يحاكم القانون كما يحاكم الأشخاص العاديون، ومن هذا كله يتضح أن المحكمة كان لها سلطة تشريعية تماثل سلطة الجمعية[1].

والحكام هنا يعتبرون مفوضين بإرادة الشعب للقيام بالتزامات معينة، فهم ممثلون للشعب في مجال هذه الالتزامات، وعلاقتهم بالشعب علاقة وكيل بأصيل[2].

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة، بعضها ذو طابع اقتصادي وبعضها الآخر ذو طابع تاريخي، فقد أدت مشكلة تزايد السكان أو تناقص المواد الغذائية أو الصراع على السلطة السياسية في مدينة معينة إلى أن يتركها مجموعة من الأفراد يجتمعون فيما بينهم ويختارون رئيسا لهم ثم يرحلون فتنشأ مدينة جديد، كما أن طبيعة اليونان الجبلية وكثرة ما فيها من نهيرات قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعبا بين مختلف المناطق وبالتالي فقد هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة[3] .

(1) لمزيد من التفصيلات حول النظام الاجتماعي والسياسي لدولة المدينة اليونانية، يراجع في ذلك: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 1 – 22.

(2) د. محمد على الصافورى: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق، مرجع سابق، ص 286 وما بعدها.

(3) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 22.

وتعتبر الظروف التاريخية لنشأة الشعب الإغريقى عاملاً مساعداً في هذا الشأن فقد استوطن الإغريق البلاد في شكل قبائل نزحت إليها على فترات متباعدة وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها. كما لا يمكن التغاضي عن العوامل التي تتعلق بطبيعة الفرد اليوناني نفسه من حيث كونه ميالاً للحرية وممارستها ضمن مدينة صغيرة، ومتعلقا بفكرة استقلال هذه المدينة بصورة كاملة[1].

وتصور لنا أشعار هوميروس المجتمع اليونان القديم مجتمعا قبلياً تمزقه الخلافات وكان على رأس كل قبيلة زعيم يطلق عليه – تجاوزاً – ملك، وكان منصبه وراثياً، وادعى الملوك أنهم يحكمون قبائلهم بتفويض إلهي، وما كان هذا الملك سوى زعيم محاربي القبيلة أثناء غزواتهم التي يشنونها على أراضي القبائل الأخرى للنهب والسلب أساساً، وكان للقبيلة مجلس يرأسه الملك ويتألف في بعض البلاد من أصحاب الأراضي من المحاربين.

وكان المجلس يشير على الملك بالخطط الاستراتيجية في أوقات الحروب، بينما يصبح في أوقات السلام حكماً بين مواطني القبيلة[2].

ويبين لنا التاريخ أن أغلبية المدن (باستثناء إسبرطة) قامت، بالتتابع، بتجربة كل أشكال الحكم: من الملكية إلى الأرستقراطية ثم إلى الأوليجاركية والطغيان، وأخيراً إلى الديمقراطية[3].

وقد وجدت في اليونان مدن كثيرة أكبرها أثينا وإسبرطة اللتان تنازعتا الزعامة زمناً طويلاً، وقامت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار إسبرطة في سنة 404 قبل الميلاد[4].

وبعد هذه الأحداث شهد الفكر الديمقراطي تحولًا فلسفياً مهماً خاصة بعد الاتجاه إلى الأخلاق في أروقة ذلك الفكر.

---

(1) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 40 – 42.

(2) د. فؤاد شبل: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 83 – 84.

(3) جان جاك شوفاليية: تاريخ الفكر السياسي، من المدينة والدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص16.

(4) ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 43.

فتمثل الديمقراطية الأثينية نموذجاً سلساً يقابل الصورة الجزئية للقاعدة الحديثة للديمقراطية واعتبرت تمثيلا للشكل المباشر للديمقراطية إذ كان المواطنون الأثينيون القدامى يتخذون القرارات مباشرةً وليس تصويتا لصالح الممثلين، ويرى البعض أن تطور هذا الشكل المبكر أعطى الفكر الديمقراطي تميزاً من قبل بعض الجمهوريات القديمة كما هو الحال في الهند القديمة اثناء القرن السادس قبل الميلاد[1].

وبالاستناد إلى الفكر الهريقليطسي (نسبة إلى هرقليطس 535-475ق.م) القاضي برجوع الإنسان إلى العقل في أفعاله، وبألا يتبع العامة والمجموع. نصل إلى النتيجة التي تقول أن هرقليطس (يتحامل على الديمقراطية لأنها قانون العامة واوساط الناس)[2].

ومن فلاسفة الطبيعة في القرن الخامس ق.م. أنباذوقليس (490 - 430ق.م.) حيث كانت لهذا الفيلسوف كما تقول بعض الدراسات مشاركة في سياسة المدينة، إذ وقف إلى جانب الحزب الديمقراطي، ورفض حكم الطغيان، ودعى الشعب إلى انتخاب حاكم ديمقراطي، وحارب الحزب الأولجاركي الذي يتكون من الف شخص، ويذكر أرسطو بان الشعب كان راغباً أن يجعله ملكاً ولكنه أي أنباذوقليس رفض التاج[3].

وعندما جاء ديمقريطس (460 - 404ق.م) فضل النظام الديمقراطي على غيره من الأنظمة الأخرى، لأنه حسب رأيه أن الديمقراطية تكون أفضل من الاستبداد والعبودية[4].

---

(1) Harald Muller. Jonas Wolff, Dyadic Democratic peace trickes Back, Reconstracting the social constractive Approach after the monadic Renaissance. September 2004, pp. 8 – 9.

(2) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ط5، دار القلم، بيروت، 1979، ص 143.

(3) أحمد فؤاد الهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتاب العربي، القاهرة، 1954، ص 161 – 162.

(4) على سامي النشار واخرون: ديمقريطس فيلسوف الذره، الهيئة المصرية للتاليف والنشر، الإسكندرية، 1972، ص 126.

ولقد ظهرت اشارات تشير إلى ظهور سياسة الديمقراطية عند فيثاغورس(570-497ق.م)، عن طريق نشر آرائه السياسية بين اتباعه وبالإضافة إلى احتدام الصراع الداخلي بين طبقات المجتمع اليوناني أدى ذلك إلى انتصار سياسة الديمقراطية[1].

ومفاد ما سبق كله أن الأغريق قد وجدوا غايتهم في نظام دولة المدينة حيث ساعد هذا النظام على الاحتفاظ بحرية الفرد وحقوقه، بجانب مشاركته في الحياة السياسية، لذلك فقد اعتبر الإغريق أن المدينة بيئة روحية قبل أن تكون مكاناً أو واقعاً جغرافياً، فالمدينة مركز الحياة لديهم من كافة الوجوه، فالمدينة هي الوحدة السياسية للحياة عند الأغريق[2].

المطلب الثانى

أثينا

إذا أردنا أن نتفهم البيئة السياسية للفلسفة اليونانية فإنه يتحتم علينا أن نقدم تصورات سليمة للحياة السياسية في دولة مدينة أثينا بالذات لاعتبارات متعددة أهمها: أن أثينا شهدت أروع التجارب في ممارستها للحياة السياسية، وهي دون غيرها من المدن اليونانية قد أخذت بأكبر قسط من المفاهيم الديمقراطية والحرية السياسية وسيادة القانون، ولأن المعلومات التاريخية عنها متوفرة، كما أن حياة سقراط وفلسفة أفلاطون وأرسطو هي بمثابة تصور للحياة السياسية في أثينا أو رد فعل ونقد لها، أو محاولة للتوصل إلى صورة أكمل مما هو كائن للوصول إلى ما يجب أن يكون[3] .

(1) اميره حلمي مطر: الفلسفة تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص67.

(2) Hansen: La démocratie athénienne, Paris, 1993, p 102.

ويراجع ايضا: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1966، ص 39.

(3) إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1973، ص 6.

أن مصطلح الديمقراطية بشكله الإغريقي القديم تم نحته في أثينا القديمة في القرن الخامس قبل الميلاد والديمقراطية الأثينية عموماً يُنظر إليها على أنها من أولى الأمثلة التي تنطبق عليها المفاهيم المعاصرة للحكم الديمقراطي، حيث كان نصف أو ربع سكان أثينا الذكور فقط لهم حق التصويت، ولكن هذا الحاجز لم يكن حاجزاً قومياً ولا علاقة له بالمكانة الاقتصادية فبغض النظر عن درجة فقرهم كان كل مواطني أثنيا أحرار في التصويت والتحدث في الجمعية العمومية.

وكان مواطنوا أثينا القديمة يتخذون قراراتهم مباشرة بدلاً من التصويت على اختيار نواب ينوبون عنهم في إتخاذها، وهذا الشكل من الحكم الديمقراطي الذي كان معمولاً به في أثينا القديمة يسمى بالديمقراطية المباشرة أو الديمقراطية النقية، وبمرور الزمن تغير معنى "الديمقراطية" وارتقى تعريفها الحديث كثيراً منذ القرن الثامن عشر مع ظهور الأنظمة "الديمقراطية" المتعاقبة في العديد من دول العالم.

ولقد تأثرت الديمقراطية الأثينية بالقوانين التشريعية التي وضعها صولون (838 - 539 ق.م.)[1] في بداية القرن السادس ق.م.، ويمكن القول إن الديمقراطية الأثينية آنذاك كانت مسخرة لخدمة الطبقة الأرستقراطية حتى سقوط بركليس[2] عندما طالبه الأثينيون بالاشتراك الأكبر في السلطة السياسية.

---

(1) قوانين الديمقراطية التي وضعها صولون هي ثلاثة قوانين وهي تميل إلى تأييد الديمقراطية ومنها الغاء كل ما كانت جرت به العادة من تمكن الدائن من إخضاع المدين لأنواع القهر البدني، وإعطاء أعضاء المدينة عامة حق اتهام من اقترف الظلم على أي شخص كان، حق الاستئناف أمام مجلس الحكم، يراجع في ذلك: د. طه حسين: نظام الأثنيين، دار المعارف، القاهرة، 1921، ص 59 – 60، ويراجع أيضا: د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 46 وما بعدها، وأيضا: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، الجزء الثانى، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص17 وما بعدها، ويراجع أيضا:

- Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans, Eng, Trans, In"THE GREAT BOOKS" 14, pp, 64 – 77.

(2) خلال الفترة بين (490 – 429ق.م.) كانت أثينا تحت قيادة بركليس والذي يطلق عليه لقب (المناصر للحرية) يراجع في ذلك: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، مرجع سابق، ص 26 وما بعدها.

ويظهر تفوق أثينا السياسي من خلال التوحيد الذي حدث في كافة مقاطعات "أتيكا" ويـذكر أن هذا الاتحاد قد حدث بطريقة سلمية بدون عنف مما أرسى مبدأ الانسجام والتفاهم بين الأفراد[1].

وقد اعتز المواطن الأثينـي بأنـه كـان يمثـل الشخصـية المتكاملـة التـي تجيـد المنطـق والرياضـة والموسيقى وفنون الحرب، أو كل ما يجعله رجلاً متكاملاً في جميع نواحي الحياة ويستطيع أن يستمتع بكل مباهجها.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تكاتفت الكثير من العشائر فظهـرت القبيلـة كأسـاس للتنظـيم السياسي، والتي تقوم على أساس صلة الدم حيث يدعى أفراد كل قبيلة أنهم مـن نسـل بطـل مقـدس، مما يؤدي إلى عبادته إلها واحدا ويمتلكون الأرض معاً ويسري بينهم الميراث والـزواج، وتفـرض علـيهم واجبات التعاون والثأر والدفاع معاً، كما يحاكمهم حاكم "أركون" واحد[2].

وفي تقدير الباحث أن المبادئ الأولى التي تقوم عليها الديمقراطية، هي تلك التي أوجـدتها بعـض القبائل في بلاد اليونان، إذ كانت الديمقراطية تقوم على احترام الملكية الخاصـة والحريـة الفرديـة، وقـد أدى ذلك إلى ظهور حكم من قبل الشعب في أثينا، والذي أصبح مثالاً للعدالة الاجتماعية فيما بعد.

وأثينا مدينة صغيرة نسبياً لا يزيد عدد سكانها عن الأربعمائة ألـف نسـمة، وقـد تمتعـت بموقـع جيد[3]، جعل منها مركزاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لشبه جزيرة أتيكا، ولكن ظروفهـا لم تكـن تسـمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الإنتاج ومن ثم لتسلط سياسي مطلق، ذلك لأنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للإنتاج سواء في الزراعة أو الصناعة أو التجارة، بل كان اعتماد المجتمـع الأثينـي عـلى هـذه

(1) د. فايز حسين: أصول النظم القانونية، مطابع السـعدنى، الطبعـة الأولى، ص 143 ومـا بعـدها، وأيضـا: د. محمـد كامل عياد: تاريخ اليونان، الجزء الأول الطبعة الأولى، بدون ناشر، ص 211 وما بعدها.

(2) ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الثالث، ترجمة د. محمد بدران و د. زكى نجيب محمود، مكتبة الأسرة، ص 201، ويراجع أيضا: د. فايز حسين: أصول النظم القانونية، مرجع سابق، ص 144 وما بعدها .

(3) غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 24.

الموارد متعادلاً ومتكاملاً، ومن ثم كان وضع الطبقات بدوره متعادلا متوازياً الأمر الذي مكن لقيام الديمقراطية[1].

لهذا كانت أثينا الباب الذي خرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، وعن طريقها انتقلت حضارة تلك المدن الكبرى إلى بلاد اليونان اليافعة[2] .

على أن ذلك لا يعني أن أثينا منذ نشأتها أو طوال تاريخها لم تعرف غير الديمقراطية وإنما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك "تيسيوس" الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا[3] .

ولكن أثينا قد تجاوزت هذا النظام الملكي الذي عنده توقفت عدة مجتمعات فبدلا من أن يظل الحكم وراثياً انتقلت السلطة إلى قائد من الأرستقراطيين[4].

ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة موظفين فلم تصبح للملك إلا سلطة إسمية[5].

إلا أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملاً مؤثراً في التحول من السلطة المطلقة إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث أدت الهزيمة إلى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى، فكان لابد لهم أن يشاركوا في تحمل تبعاتها ومسئولياتها، ولكن طبقة ملاك الأرض كانت مع ذلك صاحبة السلطة منذ أن ورثتها من الملك منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وكان هناك جهاز تنفيذي يمارس أعضاؤه الحكم لمدة محدودة، كانت عشر سنوات ثم أصبحت سنة واحدة منذ عام 683 ق. م. وجهاز آخر تشريعي يسمى مجلس الأريوباجوس Ariopages[6].

---

(1) أحمد صبحى: فى فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ، ص49.

(2) ديورانت: قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، مرجع سابق، ص 6.

(3) لطفي عبد الوهاب يحيى: الديمقراطية الأثينية، دراسة فى النظام السياسي الشعبى، بيروت، دار النهضة المصرية، 1980، ص 99.

(4) أرسطو: نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، مرجع سابق، ص 45.

(5) أحمد صبحي: فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 51.

(6) سمي المجلس باسم التل الذى يقع عليه تل أريس إله الحرب.

وكانت عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهي مدة خدمتهم[1].

وقد انقسم سكان أثينا إلى ثلاث طبقات رئيسية – من حيث البناء الاجتماعي هي طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، وقد تميزت الواحدة عن الأخرى سياسياً وقانونياً واجتماعياً[2].

وعندما جاء القرن الخامس ق.م شهدت أثينا نظاماً ديمقراطياً معدلا تمثل بسيادة الشعب ووجود المبادئ الخلقية السامية التي كانت تحظى باحترام الرأي العام آنذاك.

وفي هذا الصدد أصبحت أثينا من أقوى مدن الإغريق[3] وأعظمها "وكانت دولة ديمقراطية بمعنى الكلمة دولة أطلقت فيها حرية المناقشة إطلاقاً".

ويمكن أن نقول إن الديمقراطية الإغريقية في القرن الخامس قبل الميلاد أعطت لكل مواطن في أثينا الحق في التعبير عن حرية الرأي من خلال المناقشات وعمليات التصويت التي كانت تحصل في اجتماعاتهم والتي تخص قوانين وسياسيات المجتمع.

وقد كان للديمقراطية الإغريقية على الرغم من محاسنها، نقائض عدة، منها أن مئة وخمسين ألف عبد لايحق لهم الاشتراك في شئون الحكم، فضلا عن وجود نحو أربعين ألف أجنبي مقيم حرم عليه الأثينيون منح الشعوب الخاضعة لهم حق التجانس[4].

---

(1) أحمد صبحي: فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 51. ويراجع أيضا:

(2) Sabine George, A History of Political Theory op. cit, p.17.

(3) تعني عبارة الإغريق كافة مجتمعات دولة المدن التي توجد فوق أرض بلاد اليونان القديم، يراجع في ذلك: د. محمد حامد الجمل: أضواء على الديمقراطية العربية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1960، ص 17.

(4) لبلاند وين: الديمقراطية امل الإنسانية الاكبر، ترجمة يوسف الخال، دار الثقافة، بيروت، 1956، ص 44.

المطلب الثالث

إسبرطة

إذا كان البعض[1] قد رأى أنه ليس لإسبرطة من قيمة حضارية تستحق التسجيل، وذلك بسبب انفصالها في مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الإغريقية، وتبنيها لنمط من الحياة أصابها بالعقم الحضارى فلم تنتج علماً ولا فناً ولا فلسفة إلا أن أهمية دراستنا لها يرجع إلى أنها قد أثرت تأثيراً مزدوجاً، تأثيراً ناشئاً عن الحقائق فهي التي مكنت الإسبرطيين من هزيمة أثينا في الحرب، وأما الصور الخيالية فهي التي أثرت في أفلاطون حيث كتب نظريته السياسية، وأثرت في عدد لا يحصى من الكتاب، بعد ذلك حين وضعوا نظرياتهم السياسية[2].

ومن الغريب أن خلفية إسبرطة التاريخية والجغرافية لا تختلف عن غيرها من المدن الإغريقية بما في ذلك أثينا، فهي تقع في سهل تحيط به سلسلة من جبال بارون Parron، ولكن قسوة الحياة دفعتها إلى نمط من الحكم العسكري حتى تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عدداً وخصباً وحضارة، حتى التعليم كان يهدف إعداد النشء لخدمة الدولة وبخاصة في المجال الحربي[3].

وإذا اقتربنا من الأساس الاجتماعي الذي ساد أسبرطة وجدنا أن المجتمع الإسبرطي ينقسم – شأنه شأن المجتمع الأثيني – إلى ثلاث طبقات[4]:

1- طبقة العبيد: تميزت هذه الطبقة بوفرة أفرادها، وبكثرتها العددية التي تصل إلى نحو نصف عدد السكان[5]. وهي بذلك أكثر إذا ما قورنت بطبقة العبيد

(1) يقول جورج سارتون" نستطيع أن نسجل تاريخ اليونان دون ذكر لاسبرطة ولا يكون قد فاتنا شيء يذكر" مشار اليه: أحمد صبحي: فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 67، نقلاً عن توينبى: تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى جرجس، ص 68.

(2) برتراندرسيل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة الدكتور ذكى نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967، ص16.

(3) أحمد صبحى: فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 67.

(4) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 50.

(5) د. عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص314.

في النظام الأثيني، وكانت هذه الطبقة ركيزة النظام الاقتصادي القائم على الزراعة.

ومع تميز هذه الطبقة بكثرتها العددية إلا أنها كانت –مع ذلك – في قاع البناء الاجتماعي من حيث المكانة أو المركز، فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسي، ولم تكن لتشارك في مسائل الحرب، إلا في القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة إشراك بعضهم، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة، ويعهد إليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر[1] .

2- طبقة التجار: كانت هذه الطبقة تتميز بحقوق مدنية كاملة، أما أعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكنه لم يكن مسموحاً لهم بالاشتراك في الحياة السياسية العامة[2].

3- طبقة الإسبرطيين: كانت هذه الطبقة محدودة العدد إذا قورنت بعدد المواطنين في أثينا حيث قدر عددهم في بداية القرن الخامس قبل الميلاد بحوالى ثمانية آلاف مواطن فقط، أي أقل من 12/1 من مثليهم في أثينا[3]، لكنها لم تفقد مع قلة عدها السيطرة الكاملة على كل شئون الحياة العامة.

وقد تميزت هذه الطبقة بالعيش في حياة الشيوع في معسكرات[4] كما حرم

---

(1) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1981، ص 24.

(2) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، نفس المرجع، نفس الموضع.

(3) حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1986، ص 33.

(4) تميزت أسبرطة بقيام الدولة برعاية المواطنين الذكور من لحظة ولادتهم، وقد كانوا يعيشون فى معسكرات من سن السابعة وحتى سن الستين، وذلك تحت الإشراف المباشر للدولة حيث تكثف لهم التدريبات الرياضية والموسيقى والدراسات الأدبية حتى يصل الشباب إلى سن العشرين، وهو سن الخدمة العسكرية، فينضموا إلى معسكر حتى سن الثلاثين حيث يصبحوا كاملى المواطنة. =

عليهم تملك الذهب والفضة – حيث كانت العملة من الحديـد – ولكـن سـمح لهـم بـامتلاك الأراضي الزراعيـة التـي قـام بزراعتهـا العبيـد، وذلـك حتـى يتفـرغ الإسـبرطيون لممارسـة الشـئون العسـكرية والسياسية.

أما بالنسبة للنظام السياسي، في إسبرطة فقد كان يقوم على أساس وجود ملكين، ومجلس للشيوخ أو الكبار، وجمعية عمومية للشعب، وعدد من المستشارين.

خلاصة:

من هذه الخلاصة السريعة نرى أن الديمقراطية كانت في اليونان القديمة من قبيل الإجـراءات أو التدابير السياسية التي تتقى بها الفتنة ويستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص، ولم تكن هذه الديمقراطية مـذهبا قائمـاً عـلى الحقـوق الإنسـانية أو منظـورا فيـه إلى حالـة غـير حالـة الحكومة الوطنية، فهي على الجملة إجراء مفيد وتدبير لا حياد عنه لاسـتقرار الأمـن في الدولـة، وعـلى هذا التقدير نظر إليه المؤرخ اليوناني الكبير "هيرودوت" فقال إن" الأثينيين كانوا لا فضل لهم عـلى مـن جاورهم في الشجاعة أيام خضوعهم للطغاة، فما هو إلا أن نفضوا عنهم نيرهم حتى تقدموا إلى الرعيل الأول بين الجميع، وتبين من هذا أنهم رضـوا بالهزيمـة حـين كـانوا مقهـورين يعملـون للسـيد المسـلط عليهم، فلما ملكوا زمامهم حرص كل منهم على أن يبذل غاية ما في وسعه لنفسه""[1].

ولم يتغـير معنـى الديمقراطيـة هـذا حـين تعـرض الفلاسـفة للكتابـة في أنـواع الحكومات فقد كانت التفرقة بين نظام من الأنظمة الحكومية ونظام آخـر تفرقـة في النفع والضمان، وكانت المساواة التي ترددت في كتب الفلاسفة مسـاواة وطنيـة وليست مساواة إنسـانية، فقصروهـا عـلى أبنـاء اليونـان ولم يشركـوا فيهـا الغربـاء

= ولمزيد من التفاصيل عن نظام اسبرطة التربوى، يراجع في ذلك: د. أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 69 وما بعدها.

(1) عباس محمود العقاد: الديمقراطية فى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص 14 .

أحرارا كانوا أو أرقاء، وكانت خلاصة فلسفة أفلاطون الحكومية أن الرعية بمثابة القاصرين الذين لا يزالون بحاجة إلى الأوصياء، ويجوز في حكمهم أن يخدعوا كما يخدع الأطفال بالحكايات والأساطير، وتكلم أرسطو عن المساواة في الحرية بين المواطنين كأنها الضمان لصلاح الحكم لا شأن له بالحقوق الإنسانية إلى يستحقها كل إنسان في كل أمة[1] .

ونجد أيضا أن الديمقراطية تنشر نوعا من من المساواة بين المتساوين، وغير المتساوين، وقد أيد ذلك أفلاطون، ويعني هذا الأمر أن الديمقراطية الأثينية في تطبيقها للمساواة قد أهملت الكفاءات وساوتهم بغيرهم ممن يفتقدون المساواة[2].

ويرجع هذا النقد إلى أن الفلاسفة فرقوا بين نوعين من المساواة، فهناك مساواة تمنح للكافة بقدر واحد وأيضاً هناك مساواة تعطي لكل فرد ما يناسبه.



(1) عباس محمود العقاد: نفس المرجع، نفس الصفحة.

(2) د. السيد عبد الحميد فودة: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص129.

المبحث الثانى

الفكر السياسي ما قبل سقراط

مرت الديمقراطية بمراحل تطور متعددة عبر العصور تمكنت من خلالها من النضج والتكامل ابتداءً من العهد اليوناني فظهرت على مستوى الفكر ومن ثم التطبيق وكما كان اليونانيون سباقين في الفلسفة كذلك كانوا سبّاقين في تحديد الميلاد الاسطوري للديمقراطية، إذ وردت في ملحمتين هوميروس اليوناني – الإلياذة والأوديسا – إشارات مهمة إلى ديمقراطية بدائية في التنظيم القبلي – عصر البطولة (حوالي 1100ق.م) وفي أثينا تمكن المواطن من ممارسة حقوقه السياسية، مما أدى إلى حصول تغير في سلطة الملك، إذ إن هذه العملية السياسية التي حصلت في أثينا أدت إلى ظهور نوع من الديمقراطية[1].

فعادة ما تزدهر الأفكار السياسية في أوقات الأزمات، وكلما اشتدت الأزمة كلما ازدادت الأفكار ازدهاراً وهذه حقيقة صالحة للتعميم على مر العصور، فمن الطبيعي أن تثير الأزمات التفكير فيها وكيفية التغلب عليها، وبالتالي تكون مصدر إلهام للمفكرين خاصة وللأفراد عامة، ومن ثم يرتبط بالأزمات الجدال والنقاش حولها مع تبلور الاتجاهات المختلفة حول ما هو الحل لمواجهتها والخروج منها[2].

وغنى عن البيان أن نجد ظروفاً أكثر ملاءمة لمعالجة المشاكل السياسية، ومناقشة الاتجاهات المختلفة بشأنها، من هذه الظروف، التي أتاحت الفرصة لفلاسفة اليونان العظام أن يخرجوا لنا من بين الأطلال بنظريات يحاول كل منهم أن يضع فيها العلاج لتكون بمثابة الوسيلة للخروج إلى نظام في الحكم الأمثل.

والواقع أن الفكر السياسي عند الإغريق قد ميز باتجاهين: أولهما اتجاه نحو الدولة ونظامها الواقعي، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية.

---

(1) ولمزيد من المعلومات حول مراحل تطور الديمقراطية عند اليونان، يراجع في ذلك: لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ والحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص 104 – 105.

(2) حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 40.

فمن حيث الاتجاه العملي، كانوا لا يبحثون في تعريف الدولة وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها، وإنما يبحثون في أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفيمن يكون الحاكم وما يكون عليه شكل الحكومة وما هو أحسن دستور، وقد يبدو أن اتجاههم نحو البحث عن الدولة المثالية متناقض مع اتجاهم العملى، غير أن هذا التناقض قد زال تماماً بعد أن علمنا أن كلا الاتجاهين قد أبرزته ظروف نشأة المدينة اليونانية[1].

بعد ذلك أصيبت التحولات السياسية والاجتماعية بانحطاط، فقد جعل النظام الانتخابي للوظائف العامة تحت رحمة الأهواء الشعبية، وأصبحت السياسة تبدو، أكثر وأكثر، وسيلة للإثراء أو لتوظيف الأقارب والأصدقاء، وظهرت جماعة جديدة يطلق عليها اسم الخطباء الشعبيين وصارت البلاغة الخطابية أهم وسائل التأثير السياسي[2].

وإذا كان الاهتمام في هذا البحث سينصب على فكر فلاسفة اليونان الكبار (سقراط – أفلاطون – أرسطو) في وضعهم لأسس الدولة المثالية[3] والديمقراطية،

---

(1) ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 39.

(2) البيدريفو: الفلسفة اليونانية اصولها وتطورها: ترجمة عبد الحليم محمود ابو بكر زكريا، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1958، ص 97 – 98.

(3) هى ضرب من التأليف أو الفلسفات التى يتخيل فيها الكاتب الحياة فى مجتمع مثالى لا وجود له، مجتمع يزخر بأسباب الراحة والسعادة لكل بنى البشر، وإلى هذا المعنى فى اليونانية يرجع استخدام المصطلح الذى يضرب بجذوره في جمهورية أفلاطون التى تقدم رؤيته فى السياسة والحكم، ومن ثم يغلب على فكره السياسي الحلم بمجتمع فاضل يسعد أهله بلا استثناء، ومن هذا النوع في العربية المدينة الفاضلة للفارابي، بينما تتطابق المقومات الأساسية (التناغم، والمعرفة، والحياة الطيبة للشخص الصالح) في يوتوبيا أفلاطون الكبيرة الأخرى، محاورة «القوانين»، مع المقومات الأساسية لتلك الخاصة بمحاورة «الجمهورية»، فإن الطريقة التي تتحقق بها هذه المقومات مختلفة؛ فهناك الاختلاف الواضح المتمثل في أن الدولة في محاورة «القوانين» تقوم على القانون، في حين أن الدولة في محاورة «الجمهورية» تقوم على حكمة البشر المتجسدة في الملوك الفلاسفة. ويبدو أن أفلاطون إذ فقد الأمل في إيجاد أو خلق الظروف المثالية لتنشئة الملوك الفلاسفة، كان=

فإن هذا لا يعني أن البحث عن الدولة المثالية قد اقتصر على هؤلاء، بل سنجد أن هناك فلاسفة آخرين قد أدلى كل منهم بدلوه في هذا الموضوع.

فالتسليم بحتمية الولادة الطبيعية للديمقراطية من رحم الفكر السياسي اليوناني كان مبنياً على أساس شيوع وسيادة المناخ الفلسفي وتآثير العامة بآراء مفكريهم وبتلك الحتمية الفلسفية الأمر الذي قد يفهم منه تأثير الفلاسفة أنفسهم بدرجة قبول العامة لطرحهم الديمقراطي ولعل هذا ما يبرز ما قيل عن سقراط إنه "كان يتحدث مع العامة ويناقشهم في محاولة منه إلى إقناعهم برجحان طرحه"[1].

فيرى أرنست باركر أن أول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحى "كراتينس" في ملهاة سماها " الثراة" غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات (الدولة المثالية) هما فالياس وهيبودام[2].

ويقال إن نقطة البدء بالنسبة لفالياس تتمثل في اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هي التي تؤدى إلى النزاع الداخلي، وبناء على هذا اقتراح المساواة في ملكية

= عازمًا على تقديم أفضل ثاني خيار: النظام القانوني الذي سيفرضه الملوك الفلاسفة للدولة، التي لا ترقى إلى الوصول لمستوى الدولة في «الجمهورية»، بل وقدَّم بديلًا للملوك الفلاسفة في مجلس ليلي بإمكانه إسقاط القوانين إن اختار ذلك.

وكان اليوتوبيون الإغريق، بمن فيهم أفلاطون، يعتبرون ما نطلق عليه المجتمع الصغير أو المتفاعل افتراضًا أساسيًّا. لم يمكنهم تصور أن مجتمعًا طيبًا يمكن أن يكون كبيرًا بحيث يعجز فيه جميع المواطنين عن الالتقاء والتحاور بانتظام، ولم تظهر فكرة إمكانية وجود شيء أكبر إلا مع سقوط الدولة الإغريقية وصعود الدولة الرومانية.

- يراجع في ذلك: لايمان تاور سارجنت: اليوتوبية – سلسلة مقدمة قصيرة جدًّا: ترجمة ضياء ورَّاد، مراجعة مصطفى محمد فؤاد، الطبعة الأولى 2016، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 24 – 25.

(1) حسن محمد وصالح زكي: اليونان، سلسلة شعوب العالم (11)، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص 19 – 20.

(2) وقد عاش الاثنان فى نهاية القرن الخامس ق. م وإن كنا لا نعرف شيء عن تاريخ فالياس فيبدو انه كان معاصراً أكبر سنا لأفلاطون، وانه كان متأخرا بعض الشيء عن هيبودام. يراجع في ذلك: ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 148.

الأرض، وكان يرى أن هذا الإجراء ميسور جدا عند تأسيس المستعمرات، أما في الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج.

غير أن فالياس لم يقترح المساواة في الملكية فحسب، بل كان تواقاً إلى تحقيق مساواة بين كل المواطنين في فرص تعليم موحد، وثمة جانب آخر من مخططه وهو أنه كان يرغب في جعل كل الصناع أرقاء في خدمة الدولة، ومن المحتمل أنه كان يهدف من وراء ذلك إلى زيادة إيرادات الدولة، ولكن الأكثر احتمالاً أنه كان يرمي إلى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا إلى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعا متساوية من الأرض[1].

أما هيبودام[2] فيعتبر أول كاتب سياسي حقيقي حاول أن يصف دولة مثالية، مكونة من عشرة آلاف مواطن يقسمهم إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: وهي عبارة عن الصفوة الممتازة التي تقوم بإدارة شئون المدينة، ويسميها طبقة المفكرين.

الطبقة الثانية: وهي طبقة الرجال الأقوياء التي تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة، وتسمى طبقة العسكريين.

الطبقة الثالثة: وهي طبقة الرجال العاملين، ومهمتها الأساسية تتمثل في إنتاج المواد الضرورية للمدينة، وتسمى الطبقة العاملة، وتشمل الزراع والصناع والتجار.

(1) أرنست باركر: النظرية السياسية عندة اليونان، مرجع سابق، ص 149.

(2) هو رجل من أهل مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا، وقد اطلق عليه لقب مهندس اجتماعي، ولكن التعريف الحقيقى له يقضى بتلقيبه " بالمهندس السياسي المدنى" إذ انه فى الواقع مهندس مدن اكثر منه مهندس أبنية، ويمكن القول إنه اول مهندس مدنى إذا أن الأبنية في عصره كانت تشاد دون تصميم ولا نظام، وربما كان لأهداف عسكرية، فجاء هيبودام بفكرة تشييد الأبنية، في المدينة، على خط واحد مستقيم ذات أبواب تفتح على الشارع الذى يصبح بدوره مستقيما أيضا، وبالفعل فقد طبق نظريته فى بناء، المدينة الإغريقية التى تقع عند مصب نهر باياندر – فى سنة 408 ق.م.، كما طبقها فى هندسته لأحواض ميناء البييريه، حيث قضى حياته بالرغم من كونه غريباً عن تلك المدينة. يراجع في ذلك: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1986، ص 19 – 20.

ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثي للطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات إلى ثلاث درجات.

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية، وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح، والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار[1].

وكما قسم هيبودام المواطنين إلى ثلاث طبقات – وقسم كل طبقة إلى ثلاث وحدات – كذلك قسم الأرض إلى ثلاثة أقسام، قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية، وقسم ثان عام يخصص للمحاربين، والقسم الثالث يكون خاصاً بطبقة الفلاحين.

وتمشياً مع التقسيم الثلاثي – الذي تبناه هيبودام – نجده يقسم القوانين، إلى ثلاثة أقسام، قسم منها يتناول ما يقترف ضد الشرف، والقسم الثاني يتناول ما يمس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التي ترتكب ضد الأرواح.

وكذلك قسم الإدارة إلى ثلاثة أقسام وفق الموضوعات التي تدخل في نطاق عملها، فهناك ما يخص الشعب، وهناك ما يتعلق بالغرباء المستوطنين، ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب، وكان هيبودام من أنصار إنشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سناً يعينون في مناصبهم بعد انتخاب عام، وأخيراً فإنه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام[2].

وعلى الرغم من هذا التقسيم الطبقى الذي قال به هيبودام، فإنه لا يعطي لأى طبقة حق احتكار السلطة السياسية، بل كان لكل مواطن الاشتراك في الحكم متى انتخبه الشعب.

ومن هنا يلاحظ أن هيبودام يأخذ بنظام الانتخاب وسيلة لاختيار الحكام، وهو ما لم يكن يقره أنصار الديمقراطية من الإغريق القدماء، ففي نظرهم أن

(1) نزار الطبقجلى: الوجيز في الفكر السياسي، (الكتاب الأول): بغداد شركة الطبع والنشر الأهلية، 1969، ص 37 – 38.

(2) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 158.

الانتخاب وسيلة أرستقراطية لتعيين الحاكم، وأن الاختيار بالقرعة هو الذي يعد وسيلة ديمقراطية لأنه وحده الذي يحقق المساواة[1].

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لا يكون متيناً إلا إذا تمثلت في السلطة مختلف العناصر والاتجاهات وهو ما سماه "بالنظام المختلط" الذي يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي.

فلكي لا يستبد الملك بسلطاته يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستسقاة من النظاميين الأرستقراطي والديمقراطي.

ومن حيث النظام الاجتماعي كان هيبودام من دعاة الاشتراكية المطلقة التي تضع كل شيء في يد الجماعة، ويدعو إلى القضاء على الفوارق بين الثروات، وأن يكون التعليم من شئون الدولة التي تتولى فوق ذلك رعاية الأخلاق والمحافظة على حسن الآداب[2].

وخلاصة القول إن هيبودام - الذي جاء قبل أفلاطون وأرسطو - يعتبر كاتباً رائداً في علم السياسة، لأنه أول من كتب في هذا العلم وأول من أنشأ مذهباً جديرا بهذا الاسم.

وقد كان مجددا عندما عمل على تشجيع الاكتشافات الجديدة وذلك باقتراحه للمكافآت التي تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام. كذلك فإن مناداته بالملكية المقيدة، وبالأرستقراطية المتولدة عن المنافسة والمشبعة بروح الطموح، وبالديمقراطية المراقبة، يجعل مبادئه تقترب كثيراً مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية يحدد إطاره ويضع قيودها دستور معتمد.

وبفضل النزعة السفسطائية اختارت أثينا طريق الديمقراطية في الحكم من خلال التضامن والاتحاد مع المدن المبعثرة، إذ صارت ديمقراطيتها أكثر ديمقراطية

---

(1) ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 52. نقلاً عن:
- Janet, Histoire de la Science Politique, op, cit. p. 152.

(2) ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 53.

من أي نظام حديث على الرغم من نقصها الخطير في استبعادها العبيد والنساء ونشرت في المجتمع الأثيني نوعاً من الحرية[1].

فالنظام الديمقراطي عندهم قائم على إسناد فكرتهم "البقاء للأقوى" مهملين التطور الذي تحققه الإنسانية، وقد طرح السفسطائيون الفكر الديمقراطي من خلال نبذهم للأخلاق والقانون وبناء نموذج وفلسفة القانون، بيد أن منهجهم "النفعي الذرائعي" تعرض إلى النقد السقراطي الذي أطاح بأركان الفلسفة السفسطائية حول الفكر الديمقراطي من أساسها الضيق[2].

حيث جاءت السفسطائية كتعبير قوي عن النزعة الفردية والتي كانت آخذة في الانتشار آنذاك، وتأكيداً قوياً على الحرية الإنسانية، التي يوظف فيها الإنسان كل قواه ومهاراته لتحقيق نجاحه في هذه الحياة، وامتد السفسطائيون بهذه الحرية إلى الدين والسياسة والفنون والأخلاق، وجعلوها حرية قائمة على العقل الإنساني[3]، ولقد تنبه الناس إلى أن الضمير ليس كافياً بمفرده ولا نافعاً حقاً ما لم يكن مستحسناً بواسطة اقتناع الإنسان الذاتي، ومشبعاً لمصلحته الفردية، ولقد فقد الإنسان احترامه للشيء الحقيقي بوصفه كذلك، ولم يعد يقبل شيئاً على أنه

(1) أحمد فؤاد الهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 257، ويراجع أيضا:

- Maston (Wallce I.): A new History of Philosophy , Vol. Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987, p. 67.
- Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy , Thames, and Hudson, U.S.A., New York, 1992, p.80.

(2) على حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديم وحضارة اليونان، بغداد، 1985، ص 182 – 183.

(3) د. أحمد أمين وزكى نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التاليف والترجمة، القاهرة، 1974، ص 149 – 150، ويراجع ايضا:

- Michel, Villy.la formation de la pensée juridique moderne, paris, 1968, p.18.
- Claude Mosse, Histoire des doctrines politiques en Grèce, 1969, pp. 226 et s.

حق وهو عاجز عن التأكد منه، ولـن يشـغل نفسـه بشيء لا يسـتطيع أن يسـتبين المنفعـة الشخصـية العائدة عليه منه[1].

وفي هذه النقطة تطفو على السطح مفارقة غاية في الأهمية إذ يمكننا الاسـتنتاج مـن خلالهـا أن الفكر الديمقراطي وطريقة نشره لدى السفسطائيين كان بدافع من الأسرة الأرستقراطية التـي حكمـت المدن اليونانية آنذاك، فقد تم شراء ذلك الفكر في مقابل اقنـاع العامـة بـالمنهج السـياسي الـذي تتبعـه الأسرة الحاكمة بصرف النظر عن صلاحياته الأخلاقية وذلك تمثيلا من الجـو الفلسـفي والفكـري المـؤثر خلال تلك الحقبة بل ويمكننا سحب ذلك الاستنتاج على مجال الفكر السياسي السفسطائي.

ورغم ذلك لا يمكن تغافل القيمة الفلسفية التي أضفى بها السفسطائيون بوصفها حركـة فكريـة على الحوار الفلسفي وإن كانوا قد غلبوا الجانـب الخطـابي عـلى الجانـب العلمـي، إذ يعـد ضربـاً مـن الموضوعية إذا قلنا إنهم أيقظوا العقل اليوناني من سباته العقائدي[2] .

ويصور "جورجياس"[3]"بأن سن قوانين نظام الحكم الـديمقراطي، يكـون مـن خـلال البرهـان عـلى أهمية المساواة بين كل المواطنين الاحرار، وعندما يُسئل عن السبب يرد ذلك إلى أنـه اسـتطاع أن يقهـر الضرورات الخارجية والنفسية، فكان طول عمـره هـذا راجعـا إلى تمتعـه بالحريـة النفسـية الكاملـة في حياته، وأنه لم يغتم أو ينشرح لذم أو مديح الآخرين له، ولم يسـمح لنفسـه عـلى الاطـلاق بـأن تُضـلل بـأي شيء يحـد مـن مبـدأ الحريـة[4] واكـد "هيبيـاس"، في تعريـف القـانون عـلى النـواحي القسريـة

(1) E. Zeller: A History of Greek Philosophy, Trans. by: S. F. Allyer, Longmans, Green and co. London, 1881, Vol. 11, p. 504.

(2) على سامي النشار: نشأت الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1964، ص 211.

(3) أفلاطون: فايدروس، ترجمة، د0 أميرة حلمى مطر، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص109.

(4) M. Untresteiner: The Sophists, trns by: K. Freeman, Basil Blackwell, Oxford, 1954, p.94.

كشرط ضروري للتشريع، والحق انه اتجه إلى مبدأ نسبية المعارف ليشمل القيم الأخلاقية، وقد نادي بأن مثله الأعلى الذي يعلمه للشباب في برنامجه التربوي هو مبدأ الاكتفاء الذاتي، والاستقلال التام عن الآخرين[1]، فالعدل هو الذي ينفع القوى والسلطة اين كانت هي التي تاخذ على عاتقها سن القوانين والتشريعات الديمقراطية والتشريعات الأرستقراطية....الخ[2].

ولقد وجدت الحركة السفسطائية بصورة منسجمة مع روح العصر من خلال تعبير عن تطلعات القوى الديمقراطية الجديدة. وذلك لأن السفسطائين كانوا اصحاب قضية، وحملة رسالة تحررية وكان لهم دور كبير في صياغة النظام الجديد، على اعتبار أن "جورجياس" وضع دستورا للبلاد و"هيبياس" كان اشهر قادة الحزب الديمقراطي[3].

وكم جسد كريتياس السفسطائي هذا الايمان بالحرية الإنسانية عندما وضع الإرادة العقلية أو كما اسماها "الطبع" في المقام الأعلى في تصريف أمور البشر، إذ إليها يجب أن يخضع كل شيء في الحياة[4].

وهي التي تضفي الوحدة على الإنسان وعلى سلوكه، فالإنسان الذي يحسن إستغلال إرادته العقلية في تحقيق سعادته يبلغ أقصى درجات الكمال في الحياة.

ويعتقد هنا أن النزعة السفسطائية، اصبحت نظرة نقدية امنة بالإنسان وبالروح الديمقراطية من خلال القدرة على النقاش والجدل الحر في نظام ديمقراطي سليم.

ومن ثم يمكن القول إن ما كان يسعى إليه السفسطائيون في برامجهم التربوية هو تحرير معاصريهم من رق العقول الذي كان مفروضاً عليهم من قبل، وبهذا أنزلوا الإنسانية محل الصدق المطلق الذي كان قبلهم، ونادى زعيمهم بروتاجوراس في شعاره "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" بأن العقل الإنساني الحر هو

(1) W. Kaufmann: Philosophic Classics, vol. 1, Prentice Holl, U. S. A, 1961, p.82.

(2) طبيب تيزيني وغسان فنياس: تاريخ الفلسفة القديمة والوسطية، المطبعة الجديدة، دمشق، 1982، ص 284 – 285.

(3) حامد خليل: مشكلات فلسفية، المطبعة الجديدة، دمشق، 1984، ص 14.

(4) M.Untresteiner: Op, Cit,. p. 332.

الحكم الأوحد في المعرفة والأخلاق والسياسة، ومن ثم نادى بنوع من الفلسفة الآنية التي تجعل الذات المدركة هي كل شيء على نحو ما سوف يفعل "بركلي" حديثاً[1].

وقد طالبت السفسطائية بتوفير الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكل صور استغلال البشر القديمة الدينية والطبيعية والفكرية والسياسية.

فمع الفردية تبرز العقلانية واضحة ناصعة، وفي بروز العقلانية تتحقق الحرية والاستقلال. لقد نادت السفسطائية بأن حياة الإنسان ملك خاص به يفعل بها ما يشاء. كما أن أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها ملك له أيضا، وبامكانه ألا يعترف باي سلطة أخرى، ولا بمعيار أخر لسلوكه. والتمتع بهذه الأشياء المتاحة أمامنا هو الاستغلال الأمثل للحياة[2] فلا عجب إذن طالما أن السفسطائية قد جعلت الإنسان بإرادته الحرة الواعية معياراً للأشياء جميعا أن نجدها في دراساتها في فلسفة الحضارة والدين والقانون ترد السفسطائية الحضارة والدين والقانون إلى ابتكار الذات الإنسانية الحرة، وهي بهذه الخطوة تعكس بلا شك إيمانها العميق في الحرية الإنسانية، وفي قدرات العقل البشري البالغة ليس على الصمود فحسب أمام الضغوط الخارجية، بل وعلى خلق الدين والقانون ذاته[3].

وجاءت منادة السفسطائية إلى اتباع قانون الطبيعة ونبذ العرف والتقاليد المتوارثة تجسيدا قوياً لإيمانها بالحرية الإنسانية. ففي اتباع قانون الطبيعة حفظ للحرية الإنسانية مما يحيق بها من إجحاف مصطنع خارجي، لأن الطبيعة في نظرها هي التي تتيح للفرد أن يتصرف بطريقة حرة وصادقة، متبعاً البحث الحر عن المنفعة، ومستقلاً عن قيود القانون الوضعي التي تضر بهذه الحرية[4].

---

(1) H.Baker: The Image of man, Harper torchbooks , New York, 1961, p. 30.

(2) F. W. Bussell: The school of Plato, Methuen & Co. London, 1896, p.80.

(3) ادجار بودنهيمر: فلسفة القانون ومنهجه، ترجمة د. محمود سلام زناتي، مجلة الدراسات القانونية، جامعة أسيوط، 1988، ص260.

(4) M. Untresteiner: Op. Cit ،p. 24.

فمن الغباء أن يعاقب إنسان الضعفاء والمذنبين وهو يعلم أن هذا النوع من الخطأ من عمل الطبيعة[1].

ولم تنظر السفسطائية إلى العقوبات التي توقعها القوانين على أنها إنتقام من المجرم، بل اعتبرتها وسيلة لتربية هذا المجرم وتقويم سلوكه، وكذلك ردع الآخرين عن الاقدام على هذا الفعل الإجرامي بدورهم في المستقبل.

ولقد نظرت السفسطائية، نتيجة لإيمانها بالحرية الإنسانية، إلى الشخصية الإنسانية على أساس أنها من تشييد الإنسان وحده، وأنها مكتسبة من خلال إختياراته الحرة المستقيمة، فنحن الذين نبني شخصيتنا بأنفسنا، والقدر لا وجود له أصلا كما قال كريتياس السفسطائي، إنه لخرافة قالها عقل أخرق، وكل أفعالنا نابعة من ذواتنا الحرة، والشخص الذي يضحي نبيلاً قوي الشخصية يكون أفضل من القانون نفسه[2].

وما نود أن نؤكد عليه أخيراً هو أن السفسطائيين في إيمانهم بالحرية الإنسانية كانوا الرواد الأول لأفلاطون وأرسطو والمدارس التالية، إذ بعد إثارتهم لهذه الإشكالية لم يعد ممكنا للفكر اليوناني بعدهم أن يتجاهلها ويعود إلى الانكباب على دراسة الطبيعة كما كان ويهمل الإنسان، بل كان لابد أن يوأصل السير خلف السفسطائية في نفس الطريق.

فالبيان والجدلية في المجال السياسي التي يمتاز بها الفكر السفسطائي ركزت على محورية الديمقراطية كجوهرة للفكرة السياسية في منظومة تتفق مع الوعي الجمعي بغية تحقيق مكاسب سياسية فكرية ليس الا[3].

(1) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، ترجمة: محمد كمال الدين علي، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967، ص 59.

(2) K. Freeman: Ancilla to The Presocartic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1948, fr.21, p. 156.

(3) محمد كمال الدين على يوسف: بروتاجوراس، محاضرة افلاطون، سلسلة مذاهب وشخصيات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 104، ويراجع ايضا: محمد صادق فضل الله: ارهاصات نقدية في اشكالية الحوار والديمقراطية والامة والدولة، سلسلة ابحاث مقارنة بين الإسلام والغرب، دار الامير، بيروت، 2004، ص 171 - 172.

وان السفسطائين اعطوا للأفراد دوراً كبيراً في ظل النظام الديمقراطي ويظهر هذا الدور من خلال الحرية الفكرية في التعبير عن اراء الأفراد والتي تتعلق في الشئون السياسية أو العامة.

وفي تقدير الباحث أن المبادئ الأولى التي تقوم عليها الديمقراطية، هي تلك التي أوجدتها بعض القبائل في بلاد اليونان، إذ كانت الديمقراطية تقوم على احترام الملكية الخاصة والحرية الفردية، وقد أدى ذلك إلى ظهور حكماً من قبل الشعب في اثينا، والذي اصبح مثلا للعدالة الاجتماعية فيما بعد كما أشرت سلفاً.



المبحث الثالث

الفكر السياسي لسقراط

كانت أثينا تتميز بالرعيل الكبير من الفلاسفة الذين أثمرتهم حرية الفكر التي كانت السمة الغالبة للديمقراطية الأثينية، إلا أن هناك قمماً تميزت من بين هؤلاء وكان من أكبرهم سقراط وهو أول جيل العمالقة.

و يندر أن نجد في التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنيا مخلصاً، شجاعاً صادقاً، محدثاً لبقاً بارعاً دقيقاً سخر من أمهر السوفسطائيين، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة[1] .

فقد ولد سقراط حوالى سنة 470 ق. م.، ولقى حتفه سنة 399 ق. م، وقد يدهش الكثيرون حينما نذكر أن شخصية سقراط كان مختلف حول وجودها[2]، وكان قد أمضى شبابه في عصر بركليس الزاهر، وقد عمل أول ما عمل في مهنة والده صناعة التماثيل، حيث اخرجاه أبويه من المدرسة وهو في حوالى الثالثة أو الرابعة عشرة من عمره[3]، الا أنه تحت تأثير الفكر الفلسفي المنتشر في أثينا في ذلك الوقت اهتم بالفكر الفلسفي[4] وعاش سنوات عمره الأخيرة وسط قلاقل الحرب البيلوبونيزية[5] ولقد ساهم مساهمة كاملة في الواجبات المدنية للعصر الذي

(1) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 42، ويراجع أيضا:
- Xenophon: Memorabillia, eng , Trans. By E.C. Marchant, in "loeb Classical Library" ,1923, p. 347.

(2) J.Burnet: Greek Philosophy, Thals to Plato, Macmillan, London, 1968, p.101.

(3) كوراميس: سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، 1956، ص 11.

(4) د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي فى العصور القديمة، "الإغريقى، الهلنستى، الرومانى"، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 2001، ص 98.

(5) بدأت تلك الحرب (431 ق.م. – 403 ق.م.) بسبب التوسعات الاستعمارية والتجارية لأثينا على حساب كورنث حليفة إسبرطة فاندلعت الحرب أما عن جماعة أثينا فكانت تتكون=

عاش فيه، فحارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة في الحملات الأثنية بإقليم تراقيا ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلكه الثابت الرصين موضع الإعجاب، وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضواً في المجلس، وكان عضواً في لجنة المجلس التي تولت رياسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقذوا الغرقى من الجنود في موقعة (أريجينو ساى) البحرية سنة 405 ق.م.[1].

و كان سقراط من رافضى النظام الديمقراطي وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد، وانتخاب بالقرعة فقد كان سقراط معارضاً لطبيعة الروح اليونانية، إذ كانت الحياة اليونانية تدع الناس أن يأخذوا بعضهم جميعاً من السياسة والانتخاب العام، لأنها كانت تطالب بديمقراطية، وكان سقراط على العكس يطالب بأرستقراطية هي أرستقراطية العقلاء، وكان يختار من السياسي صفة رئيسية هي أن يكون له خبرة بوسائل الحكم الصحيح، وفي هذه الصفة التي اعطاها سقراط إلى السياسي سوف يكون مختلف كل الاختلاف عن المبدأ الذي يقوم عليه الحكم في اثينا وفي بلاد اليونان عامة واعتمد افلاطون على مبدأ سقراط في السياسية فيما بعد[2].

= من: أثينا – يوبويا – الجزر الكيكلادية – المدن الأيونية (وكلها شكلت الاتحاد الديلي)، بالإضافة لأكارنايا وثيساليا، أم حلفاء إسبرطة فكانوا: أغلب البيلوبونيسوس – بويوتيا – مقدونيا – فوكيس، بينما بقيت أمكنة مثل إبيروس وأيتوليا وكريت كذلك أرغوس وأخايا (الوحيدتان في البيلوبونيسوس) على الحياد، وكتب ثوكيديدس أكبر مرجع يعتمد عليه لهذه الحرب، ولم تكن الحرب الأولى المسماة بالبيلوبونيزية فقد كانت هناك حرب قبلها عام 460 ق.م.، وكانت بين أثينا والمدن البيلوبونيسية وانضمت إسبرطة بعد 5 أعوام، يراجع في ذلك: أنور محمود زناتي: الطريق إلى صدام الحضارات، مكتبة الأنجلو المصرية، 2006 م، ويراجع أيضا: اتش جى ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

(1) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 160.

(2) وللحصول على معلومات أكثر حول الشروط التي تتوفر في رجل السياسة، يراجع: عبد الرحمن بدوي: افلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص53 – 54، ويراجع أيضا:

I.F. Stone: The Trial of Socratesm Anchor Books, Doubleday, New York, 1989, p.50.

و يرى سقراط أن الحكومة الديمقراطية هي أكثر الحكومات التي تكون في حاجة إلى الفضيلة لأنها لا توحد ثنايا المجد على احد، وانها لا تصلح الا بما تصلح به الأرستقراطية الحقة أي بقيم الصالحين من الفضيلة، ولابد لها من حب الوطن ومن التعطش للمجد الحق، وانكار الذات وبذل كل عزيز[1].

ونجد أن سقراط لا يؤمن بالعقائد الشعبية والهة الشعب هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد اتهم سقراط بانه يفسد الشباب بالأفكار الجديدة الجزائية التي قال بها، إذن الأسباب التي دفعت الاثينويون إلى اتهام سقراط وتقديمه إلى المحكمة[2] هي أسباب سياسية ؛ بسبب أن الديمقراطية قد شعرت بانها على وشك نهايتها، باعتبار أن الديمقراطية تدع إلى حرية الفكر[3].

حيث أن هدف التهكم السقراطي كان تبيان مقدار الجهد الذي يجب أن يبذله كل مواطن كي يكون اميناً لمثله الاعلى[4].

فقد اختلف سقراط على سياسة الديمقراطية التي اعطت لكل فرد من الأفراد الحرية في الحديث عن كل شيء، فصار في استطاعة المواطن الأثيني أن يعطي رأيه ويناقش ادق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ومن هذا المنطلق يبدو أن سقراط اضلته الديمقراطية بهذه الحرية، وان الديمقراطية قضت على

---

(1) على حافظ: سقراط، سلسلة اقرأ (78)، دار المعارف، مصر، 1949، ص 113.

(2) وكانت المحكمة تتالف من محلفين قد اختيروا بالقرعة ويبلغ عددهم الخمسمائة، وكانوا حشداً جاهلا لا تجانس فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة واهواء الجماهير، ويدافع سقراط عن نفسه بقوة ويستنكف أن يستعطف القضاة، واخيراً يصدر عليه الحكم بالاعدام، يراجع في ذلك: محمد عبد الرحمن محبه: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1970، ص 110.

(3) عبد الرحمن بدوي: افلاطون، مرجع سابق، ص 257.

(4) بييرد وكاسيه: تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، سلسلة المكتبة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، 1960، ص 41.

سقراط لأنه طالب بالقضاء على الديمقراطية فصراعه معها كان صراعاً لا ينتهي الا بالموت[1].

ويتضح فيما بعد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لايمكن أن تظهر معالمها الا على ضوء موقوفه السياسي ووثائق هذه المحاكم لايمكن معرفتها، الا من رواية تلاميذه الذين كانوا اقرب إلى الدفاع عنه والى اظهار بطولاته وابرزهم افلاطون وكسينونون، إلا أنه يمكن القول أن أسباب اعدامه كانت ذات دلالات سياسية.

وختاماً يرى الباحث أن أسوأ انجازات الديمقراطية الأثينية هي اعدام سقراط وهذه الحادثة ادت إلى كشف نوعاً من الرجعية في الثقافة الإغريقية.

فقد شارك سقراط في الواجبات العامة للمدينة، فشغل مناصب عامة – وذلك لأختياره بالقرعة وهو النظام المتبع في التعيين – كما كان يحرص على حضور جلسات الجمعية العامة ومجلس الشورى[2].

و بالرغم من حضور سقراط لتلك الجلسات إلا أنه كان قليل المساهمة، وذلك لعدم أقتناعه بالجمعية العامة وبالنظام الديمقراطي، وياتى هذا منطقياً في ظل المبدأ الذي نادى به وهو الحكم المطلق المستنير الذي يتضمن إعطاء الحكم إلى فيلسوف ذى معرفة، حيث يرى أن السياسة فن أي أن الحكم فن، ويجب على الحاكم أن يتعلمه بعمق[3].

من هنا يمكن القول إن حياة سقراط كمواطن أثينى كانت تتميز بخاصيتين أثينتيين أولاهما: الثبات في أداء واجبه المدنى، وثانيهما: الإصرار على رفض تخطى حدود القانون المدنى.

فقد تميز سقراط بأنضباطه وقوة احتماله وصبره، كما اشتهر بإيمانه وحبه للبساطة في العيش وذكائة الخارق وارادته الصلبة[4]، وقد رأي سقراط أن السبيل

---

(1) د. اميره حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 143.
(2) د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي فى العصور القديمة، مرجع سابق، ص 100.
(3) جان جاك شوفالليية: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 33.
(4) د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي فى العصور القديمة، مرجع سابق، ص 99.

الوحيد للأصلاح المنتظر هو في سيطرة الفضيلة التي تعتبر في نظره المعرفة[1]، أي لابد من أن يكون الحاكم من الفلاسفة " من ذوى المعرفة " وبناء على ذلك فقد نادى بمبدأ الحكم المطلق المستنير وهو ما أخذه عنه أفلاطون[2].

و من المعروف أن سقراط كان أستاذاً لأفلاطون، كما كان أفلاطون أستاذاً لأرسطو، ومع ذلك نجد أن حظ سقراط من عناية المؤرخين والباحثين يقل كثيراً عما لاقاه تلميذاه أفلاطون وأرسطو من تلك العناية.

كما أن كثيراً من المبادئ التي كان سقراط أول من نادى بها نجدها تنسب إلى افلاطون[3] أو إلى أرسطو، في حين انهما نقلاها أو اقتبساها عن سقراط ولم يكن لهما من فضل سوى أن زادها شرحاً وتفصيلاً[4]، ولعل مرد ذلك إلى أن سقراط لم يكتب كتاباً ولم يلق دروساً بصفة منتظمة، لذلك كثرت واتلفت الروايات التي نقلت عنه والتي تصور لنا مبادئه ونظرياته، ولعل أصح هذه الروايات وأكثرها دقة هي التي ينقلها لنا عنه أعظم تلاميذه وهو أفلاطون.

الأ انه من المهم عرض موقف سقراط من النظام الديمقراطي، حيث يعتبر سقراط من العلامات البارزة في الفلسفة السياسية لدوره المهم في تحويل الأفكار الفلسفية المتناثرة إلى فلسفة واضحة المعالم[5].

(1) د. فايز حسين: فلسفة القانون، دار المطبوعات الجامعية، 2007، ص 104، ويراجع أيضا:

- S.vergnieres: éthique et politique chez Aristote , paris, p.u.f. 1995, p. 15 et p. 27.
- H.rommen: le droit naturel , paris, Egloff, 1945, p.21 , 25 et p. 32.

(2) د. فضل الله محمد أسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان المعرفة، 2005، ص 138، ويراجع أيضا: ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 175.

(3) Guthrie: Socrates, Cambridge, at the university press, 1971, p.163 – 164.

(4) وخير مثال على ذلك ما قاله جورج سباين: فى كتابه تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 50، من أن الفكرة الأساسية فى كتاب " الجمهورية" لأفلاطون القائلة إن " الفضيلة هى المعرفة" إنما تلقاها عن سقراط.

(5) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 38.

وقد عاصر سقراط السوفسطائيين[1]، وتبادل الاتهامات معهم (فرفض جوهر فلسفتهم القائم على أساس الإيمان بحكم الأقوى وعدم الخضوع لأحكام القانون) واستطاع أن يحول الاتجاهات الفكرية المتناثرة في عصره إلى فلسفة محددة المعالم بحيث نسب إليه الفضل في كل التطورات التي تمخضت عنها الفلسفة[2].

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحصر أهم مبادئ سقراط السياسية - والتي يجب أن تقوم عليها الدولة - في مبدأين أساسيين هما:

أولاً: مبدأ سيادة أحكام القانون:

وقد كان سقراط هو أول من نادى بهذا المبدأ، وأخذه عنه كل من أفلاطون وأرسطو، وقد كان سقراط يشبه المواطن الذي لا يحترم القانون بالجندى الذي يهرب من موقعه حربية لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة[3].

والمقصود بمبدأ سيادة أحكام القانون[4] أي خضوع أفراد المجتمع - حكاماً ومحكومين - ومؤسساته جميعا لتلك القواعد العامة التي يحددها الدستور أو

---

(1) السوفسطائيون: جماعة من المعلمين المتنقلين الذين كانوا يقومون بتعليم فنون البيان والخطابة وطرق الجدل، ولقد ظهرت هذه الجماعة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الخامس ق. م. يراجع في ذلك: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953، ص45.

(2) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 47.

(3) د. عبد الحميد متولى: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 30، نقلاً عن بولوك F.Polock تاريخ علم السياسية، ص 12 - 13.

(4) يؤثر د. عبد الحميد متولى استعمال اصطلاح " مبدأ سيطرة أحكام القانون" على استعمال اصطلاح " مبدأ سيادة القانون" ذلك لأن السيادة، فى رأيه - هى اصطلاح معروف فى القانون بمعنى معين وهى - طبقا لتعريفها داخل الدولة، سلطة عليا لا توجد في ميدان نشاطها، داخل الدولة - سلطة أعلى منها بل ولا معادلة لها أو منافسة لها، ثم إن من المبادئ الدستورية المقررة في العصر الحديث أن السيادة للأمة (لا لفرد ولا لطبقة من الأشراف أو النبلاء مثلا)، فالمقصود إذن " بسيادة الامة هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون، بعبارة أخرى أن السيادة هى للأمة التى يصدر عنها القانون لا القانون ذاته.

القانون الأساسي، لذلك المجتمع، لا للأهواء أو الإرادة المتغيرة للحكام، ووما يؤكد لذلك احترامه لحكم إعدامه بالرغم من أيمانه بعدم عدالته[1].

ثانياً: الفضيلة هي المعرفة:

فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أي من الفلاسفة، وقد كان سقراط يرى أن أول ما يجب على الرجل السياسي، هو اكتساب الفضيلة و" أن الفضيلة هي المعرفة"، وأنها إذن قابلة للتعلم والتعليم، ولقد كانت العدالة – في نظر سقراط هي أول ما يجب على الرجل السياسي أن يعرفه، كما أنها – فيما يرى – تضم في طيها الفضائل الأخرى" فالسياسي الصالح" – كما يقول – إن هو إلا رجل عادل يرد قومه عادلين، والعادلون رحماء رفقاء[2].

وقد نادى سقراط بمبدأ سيادة المعرفة لأنه رأى أن هذا المبدأ من السهل أن يصبح في تطبيقه السياسي مبدأ الحكم المطلق المستنير، وهذا ما حدث فعلا، خلال فترة معينة على الأقل وهو الجزء المتوسط من حياته، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ، ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديمقراطية، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون، لأن المعرفة إذا ما صارت هي صاحبة السيادة، أصبح القانون دونها مرتبة، أو قل شيئا لا لزوم له، كما أن المعرفة الحية التي يتمتع بها الحاكم الحكيم تسمو على حرفية القانون التي لا روح فيها[3] .

وقد قدم سقراط للمحاكمه بسبب موقفه الرافض للديمقراطية، بالرغم من أن السبب المعلن للمحكمة-كما أشار الباحث – هو انه أولاً: لا يؤمن بآلهه المدينة، ثانيا: أنه يفسد شباب المدينه بارائه، ولكن هذه الاتهامات لا تستقيم في ظل التسامح وحرية الفكر السائد في أثينا، وقد تم اللجوء إلى هذه الاتهامات

(1) د. فضل الله محمد: تطور الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 137، ويراجع أيضا: د. فايز حسين: فلسفة القانون، مرجع سابق، ص 104.

(2) د. عبد الحميد متولى: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 31 – 32.

(3) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 175.

لتكون عنصر أثارة للأفراد الذين يتعصبون لكل ما هو مناهض للدين، هـذا مـن ناحيـة، ومـن ناحيـة أخرى حتى لا يوخذ الأمر على الديمقراطية وما قررتـه مـن مبـدأ العفـو العـام وعـدم أثـارة السياسـية القديمة[1].

و هنا يبدو أن التهم الموجهة إلى سقراط تنقسم إلى قسمين، أحدهما ديني، والثـانى أخلاقـى، وإن كانـت تلك التهم في واقع الأمر مرتكز على دعامة سياسية، وهنا تظهر اللدغة الحقيقية في الاتهام، فقـد كـان التعـاليم الأخلاقية لسقراط وما ينطوى عليه من معنى سياسي، هو المعول الذي استخدمه من وجهوا إليه التهم في حفر قبره[2].

ولقد هيأ له تلاميذه وأتباعه سُبل الفرار والخلاص من تنفيذ الحكم عليه، ولكن مبادئه التي اعتنقهـا أبت عليه أن يستجيب لما دعوه إليه.

وهكذا نجد ذلك الرجل الذي سيطرت عليه نفسـه ورأسـه الـدعوة إلى مبـادئ الحـب والجـمال والفضيلة، ذلك الرجل كان يرى فيه بعض المؤرخين الغربيين صورة السيد المسيح[3]، ذلـك الرجـل الـذي دعا إلى قدسية القوانين، وأعاد للأخلاق قيمتها، وهاجم نسبيتها، وأعاد للـدين قدسـيته، وأنقـذ المعرفـة من براثن الشك السوفسطائى، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مـما ملأهـما به السوفسطائيون، ورأى أن من الضرورى أن يحكم الناس أحكـم النـاس[4]، فكانـت أراؤه هـذه تعتـبر بمثابة المقدمة الأولى والجوهرية لفكرة الدولة المثالية التـي أتـم بناءهـا مـن بعـده تلميـذاه أفلاطـون وأرسطوقد انتهي امره إلى الإعدام.

و مما لاشك فيه أن اثينا قد أخطأت في حق نفسها بقدر ما أجريت في حق سقراط حين أعدمته، فقد كان الحكم بالإعدام وثيقة اتهام للديمقراطية الأثينية، وبمثابة أكبر نقطة سوداء في تاريخ اليونان كله.

---

(1) د. أحمد على عبد الحى إبراهيم: التأصيل التاريخى والفلسفى لفكرة الديمقراطية، رسـالة دكتـوراة جامعـة عـين شمس، 2011، ص 240، نقلاً عن: د. مصطفى العبادى: ديمقراطية الأثنيين، بحث منشـور فى مجلـة عـالم الفكـر، المجلد الثانى والعشرون، العدد الثانى 1993، ص 91 وما بعدها.

(2) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 170.

(3) د. عبد الحميد متولى: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص36.

(4) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 44.

المبحث الرابع

الفكر السياسي عند أفلاطون

تمهيد:

إذا كان موضوع الدولة قد شغل بال الكثير من فلاسفة الإغريق مثل أفلاطون[1]، إلا أن اسم الدولة يرتبط دائما باسم هذا الفيلسوف الكبير لما كان له من أثر عميق في رسم صورة لهذه الدولة.

فقد حظى أفلاطون بقدر عال من التعليم في مختلف المجالات، حيث ساعده ثراء أسرته على ذلك، وقد تمتع بسمات شخصية وجسدية، وقد أطلق علية أسم "أفلاطون" أي العريض وهو ما أشتهر به بديلا عن أسمه الأصلى[2].

و إذا كان أفلاطون قد حاول أن يرسم صورة للدولة المثالية كما سمح له خياله فالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى، محاولة من جانب هذا المفكر لتفادى نواحى النقص التي لاحظها في النظم السياسية القائمة فعلاً، وللتغلب على

---

(1) تعددت الروايات حول العام الذى ولد فيه أفلاطون، فهناك من ذهب إلى أنه ولد فى عام 427 ق. م، مثل سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 43، ومن ذهب إلى أنه ولد في عام 428 ق. م. مثل أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 195.وحسب اتفاق معظم المؤرخين فإن أفلاطون قد ولد فى شهر مايو عام 427 ق. م فى جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا بالقرب من أثينا، وتوفى عام 347 ق. م، يراجع في ذلك: د. غريب محمد سيد أحمد و د. محمد أحمد بيومى: تاريخ الفكر الاجتماعي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1986، ص: 17، ويراجع أيضا: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، مرجع سابق، ص 263.

(2) حيث كان يسمى "أرسطوا قليس"، يراجع فى ذلك: د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي فى العصور القديمة، مرجع سابق، ص 114، ويراجع أيضا: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط2، ص 11، ويراجع أيضا:

– Crombie I. M: An Examination of Platos, Doctrines, I, London, Routledge & Kegan Paul.Third Impresssion , 1969, p.11.

المساوئ التي رآها في تلك النظم، ولإيجاد نظام مثالى كامل تختفي فيه هذه النقائض والمساوئ.

فالنظريات السياسية بصفة عامة – كما سبق وذكرت – تعتبر نتيجة مباشرة للأحوال السياسية التي تسود المجتمع الذي تظهر فيه فتنعكس في هذه النظريات الأحوال الاجتماعية والظروف الاقتصادية فضلا عن الهيئات والمؤسسات السياسية وفي تصور ذلك جميعاً وتحليله تعمل هذه النظريات السياسية في التطور السياسي وتدفع به[1].

و من الغريب أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام هذه الدولة، والدليل على ذلك إجابته التي أجابها في " الجمهورية" على من سأله عن إمكان تكوين دولة على هذا النحو، بأن البحث عن النظام الكامل شيء وإمكان تطبيق هذا النظام شيء آخر[2].

ولكن يبدو أن اضطراب الحالة السياسية وفسادها أمام أفلاطون قد دفعه إلى التفكير والبحث في السياسة بحثاً فلسفياً[3]، فقد عاش أفلاطون بين عامي (427 ق.م.، 247 ق.م.) على أرجح الأقوال – في وقت كان وطنه " أثينا" يعاني من أزمة قاتلة، إذ كان عهد بركليس الزاهر قد انتهي، وتمكنت إسبرطة من الفوز على عدوتها أثينا بعد كفاح مرير فشاهدت أثينا فترة من حكم الطغاة – استعادت بعدها النظام الديمقراطي[4].

ولما كان النظام الديمقراطي هو النظام السائد قبل الهزيمة وبعدها – فيما عدا شهور قليلة من الحكم الأوليجاركى بعد الهزيمة لا تدخل في الحساب على

(1) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 196.

(2) محمد نصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، 1973، ص 114.

(3) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، 2007، ص 66.

(4) فؤاد شبل: المدينة الفاضلة، بحث في النظام الاقتصادى عند الكتاب المثاليين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص 11 – 12، ويراجع أيضا د. فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005، ص 20 – 21.

المستوى الجدلي – فقد كان أي حل مثالي لمشكلة الدولة يجب على أن يتخطى العينين أو المأخذين الرئيسيين على نظام الحكم الشعبي، كما كان يطبق في أثينا آنذاك، وأحد هذين المأخذين: هو أن الحكم لم يكن يستلزم من المسئولين أي معرفة مسبقة بالمهام التي توكل إليهم، وإنما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة، أما المأخذ الثاني فكان يتمثل في تغيير القوانين بشكل دائم[1].

يضاف إلى ذلك أن خلفية أفلاطون الأسرية الأرستقراطية التي نشأ فيها، وهزيمة أثينا من أسبرطة وحكم الطغاة الثلاثون وسقوطه وعوده الديمقراطية، وكذلك نهاية حياة أستاذه سقراط الدرامية وإعدامه من قبل الحكومة الديمقراطية، وهو ما أثر عليه بشكل كبير على موقفه من الحكم الديمقراطي حيث كانت من الأسباب الرئيسية التي دعت هذا المفكر الكبير – كما دعت غيره من المفكرين – إلى طرح مشكلة الدولة برمتها.

لكن أفلاطون أخفق في أن يقيم دولته المثالية لتشدده في تطبيق أرائه في بيئة تعجز عن استيعابها، أو لعدم إيمان الشاب – ديونيسيوس – بجدوى الحكمة المجردة [2].

من هذا المنطلق نستطيع أن نقدم الحلول التي قدمها أفلاطون في مجال الحديث عن النظام المثالي للحكم، وهي حلول توجد في الواقع في ثلاث محاورات من محاوراته هي: الدولة المثالية أو "الجمهورية" حسب تسميتها الشائعة، والسياسي أو رجل الدولة، والقوانين.

---

(1) لطفى عبد الوهاب يحيى: الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق، ص 265.

(2) يري د. عبد الحميد متولى أن هذا السبب غير صحيح، ويقرر أنه ليس صحيحا أن أفلاطون كان رجلاً خيالياً بلغت به النزعة الخيالية المثالية إلى حد الاعتقاد بأن ذلك المثل الأعلى الذى كان ينشده للدولة يسهل تحقيقه من الناحية العملية الواقعية، ويتفق مع سباين في القول إن أفلاطون حين ذهب إلى صقلية لم يكن يهدف إلى إقامة دولة مثالية، إنما كان يستهدف قيام دولة تخضع لمبدأ سيطرة احكام القانون، لذلك أوصى بتشكيل لجنة تشريعية تضع القوانين الجديدة، يراجع في ذلك: د. عبد الحميد متولى: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، هامش ص 42، ويراجع أيضا: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 84 – 85.

وقد مرت كتابات أفلاطون بعدة مراحل فقد كتب كتابه "الجمهورية"[(1)]، وهو في شبابه أو في باكورة رجولته تقريباً، ثم قدم بعد الجمهورية كتابه "السياسي" الذي اتسمت أفكاره وآراؤه فيه بالنضج والكياسة، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية في كتابه "القوانين" حيث نجده قد ذهب من أحلامه

(1) " الجمهورية" كتاب لا يتخصص في موضوع بعينه – كالسياسة أو الأخلاق أو الاقتصاد أو النواحى السيكولوجية أو الاجتماعية المختلفة، وإنما يدرس جميع هذه الموضوعات إضافة إلى تعرضه لشئون التعليم والفن والفلسفة والغيبيات وذلك لإيمان صاحبه بأن بحث الحياة الصالحة فى دولة مثالية لابد وأن يشمل جميع جوانب الحياة، يراجع في ذلك: ديورانت: قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى: مرجع سابق، ص 22، غير أن غزارة وتنوع الجوانب العلمية التى تضمنها كتاب الجمهورية لا تحجب روعة الفكر السياسي لأفلاطون، المتسم بالبساطة والتزام المنطق، يراجع في ذلك: د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 160.

- وفكرة أفلاطون الأساسية في الجمهورية التى استقاها من أستاذه سقراط، ومن فكرته التى تقول " أن الفضيلة هى المعرفة" والفضيلة عنده ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من رفع مستوى معيشته أو يرتقى بها مجتمعه، ولكنها غاية فى ذاتها، وبدونها لا يقوم مجتمع سياسي، ويعلق أفلاطون أهمية كبرى على أصحاب المعرفة، وهم الفلاسفة والعلماء فيجعل لهم سلطة إدارة دفة الحكم لأنهم يتمتعون بالمعرفة اللازمة لتحقيق الفضيلة، والفضيلة – كما سبق ذكره، غاية كل مجتمع سياسي، وهذا الاعتقاد فى الواقع هو لب كتاب الجمهورية، وتطبيقاً له تكون الدولة المثالية في رأى أفلاطون هى التى تكون السلطة فيها مركزة في أيدى الفلاسفة أصحاب المعرفة الذين يدركون أسس المجتمع السياسي، والتى تتلخص فى أمرين:

اولهما: معرفة الاعمال التى تتطلبها الدولة المثالية.

ثانيهما: معرفة الآثار التى تنتج عن الوراثة والتدريب المهنى، وتوصل المواطنين إلى القيام بالأعباء التى تتطلبها منهم الدولة، أفلاطون الجمهورية: ترجمة فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 253 – 254.

وخلاصة القول إن كتاب " الجمهورية " لم يكن إلا نقداً لاذعاً للاوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانت فى أثينا، يراجع في ذلك: د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 30، ويراجع أيضا: د. فضل الله محمد أسماعيل: فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 171.

في الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملى حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الإنسان وما تتميز به من صفات ويلاحظ أنه سرد أفكاره داخل هذه الكتابات في شكل محاورات متأثراً في ذلك بأستاذه سقراط [1]، ويبدو أن أفلاطون قد توفي وهو دائب على إنجاز هذا الكتاب.

وهنا يكمن الجانب المعرفي بوصفه عاملاً من العوامل التي ألحت على أفلاطون بضرورة وجود الدولة المثالية، وهو استعادة الإنسان لذاته أو معرفته لذاته، لأن الفضيلة هي المعرفة ذلك المبدأ السقراطى الذي سعى أفلاطون من خلاله إلى إثبات حقيقة المثال وإمكانية تحقيقه دون أن يكون حلماً[2].

وفي محاولة لعرض فكر أفلاطون السياسي حول الديمقراطية، لابد من تتبع كتاباته في مراحل عمره المختلفة فمن الملاحظ أن المحاورتين الأوليين[3] تتشابهان في النظرية العامة التي يقدمها عن الدولة المثالية، أما القوانين فتختلف أشد الاختلاف عن "الجمهورية" و"السياسي"[4].

وسنتعرض لنظرية أفلاطون في الدولة من خلال عرضه لها في كتبه الثلاث، مبتدأين بالجمهورية.

المطلب الأول

نظرية أفلاطون في كتابه "الجمهورية"

كتب أفلاطون الجمهورية وهو في مرحلة الشباب، وقد انعكس ذلك على أفكاره وآرائه حيث اتسمت بالتفاؤل والمثالية[5] فيرى أن المجتمعات ظهرت نتيجة

(1) إسماعيل على سعد: المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1983، ص 50.

(2) F.M conford, the Republic of Plato, translated with introduction and notes, Oxford university press, London,1944, p. 1.

(3) Taylor (A. E.): The mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960, p. 30.

(4) عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، 1954، ص 218.

(5) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 47 وما بعدها.

للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، إذ لا يوجد إنسان كامل بمعنى أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فهو غير قادر على الاكتفاء الذاتي، ويحتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، ومن هنا فلابد من التخصص وتقسيم العمل بحيث يؤدي كل فرد عملاً واحداً فقط وفقاً لمواهبه الطبيعية.

وتحليل أفلاطون هذا قد أوضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، وهذا التحليل يعني أن أساس قيام المجتمعات المتمدنة هو الحاجات الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد في المجتمع، وأن كل عضو في المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء[1].

ويرى أفلاطون إذا تراجع دور عنصر العقل في الدولة كنا أمام دولة غير عادلة، لأنه في هذه الحالة إما أن يتغلب عنصر الروح الذي يحرك الطمع والنزاع ويؤدي إلى إعلاء القيم العدوانية أو عنصر الشهوة الذي يخلق النهم ويؤدي إلى الأنانية والتفاوت الاجتماعي[2].

ففي الكتابين الثامن والتاسع من الجمهورية يحاول أفلاطون أن يحكم على الدول القائمة ويقدرها تبعا لتخلفها وعن المثل الأعلى للعدالة الذي ينشده، وتبعاً لهذا

---

(1) لهذا يقول أفلاطون فى كتاب " الجمهورية" شرحاً لفكرته أن أصغر مدينة ممكنة من أربعة او خمسة رجال: فلاح وبناء ونساج يضاف عليهم صانع أحذية وواحد او أثنان من طبقة الناس الذين يديرون حاجاتنا البدنية، وعلى كل من هؤلاء أن يضع عمله تحت تصرف الجماعة، بحيث يستطيع الفلاح الواحد أن يدبر غذاء أربعة... بدلا من أن يدبر ربع الطعام لغذائه هو وحده فى ربع الوقت.. ويصرف بقية وقته ربعا في بناء مسكنه وربعاً في عمل ملبسه، مؤدياً عمله بنفسه لنفسه، يراجع في ذلك: أفلاطون الجمهورية: مرجع سابق، ص45، ويراجع أيضا: فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 313.

(2) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، دار النهضة العربية، 1996، ص23.

يرى أن التيمقراطية والأوليجاركية والديمقراطية والحكم الاستبدادي أو حكومة المستبد دول غير عادلة أو دول فاسدة[1].

فقدم أفلاطون في البداية تفسيراً للدولة وضرورتها[2]، مضمونه أنها وجدت من أجل الوصول بالنفس البشرية إلى الكمال، حيث إن الفرد بمفرده لا يستطيع إشباع حاجاته لذا يجب أن يجتمع بالآخرين وحتى يسد احتياجاته ويحقق سعادته[3].

ولكن إذا كان البعض قد رأى أن الدولة مجرد تنظيم اقتصادي على النسق الذي وضحه الباحث هنا، فلن تكون العدالة سوى الفطرة التي تستميل الإنسان لتركيز ملكاته لإنجاز فعل اقتصادي يتخصص فيه، وهنا لن يفترق الإنسان عن الغريزة إلا فيما ندر، والغريزة هي التي ترغم الطبقات المختلفة لمجتمع النمل لتكريس أنفسها، كل لتأدية عمل خاص[4] .

فإن أفلاطون يرى في تعدد احتياجات الإنسان أبعد من الضروريات، لأنها آفة تصيب الجنس البشرى، إذ يقتضى هذا التعدد زيادة مماثلة في وسائل إشباعها، وهنا يخالف الكتاب المحدثين الذين يرون في ابتكار وسائل إشباع المطالب الإنسانية المتزايدة – ولاسيما التي تعتبر كمالية – علامة على ارتقاء الحضارة[5] على أنه يذكر تأثير الإقبال على اقتناء الكماليات على صفاء الأذواق وما تبعثه الفنون في النفوس من رقة المشاعر، وهو يدرج تحت باب الكماليات والفنون كالموسيقى والشعر والتصوير وصناعة الحلوى والملابس، لكنه يرى أن الارتقاء بالفنون لا يدخل في نطاق رسالة الدولة الأصلية[6] .

(1) M.I, finley, les anciens grecs, une introduction à leur vie et à leur pensée, paris, 1977, p. 119.
(2) G.del. vecchio: philosophie du droit, traduction français, paris Dalloz, 1955, p. 53.
(3) J. brunet: Greek Phiosophy, thales to Plato, London, Macmillan, 1968, P. 237.
(4) فؤاد شبل: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 45.
(5) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968، ص 39.
(6) فؤاد شبل: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 105.

ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل، هـي إيجـاد أفضـل الطـرق لتسـهيل عمليـة التبـادل بـين الأفراد، وتحقيق إشباع الحاجات المختلفة.

وإذا ما أخفقت الدولة في كفالة احتياجات مواطنيها فإنها – كـما يقـرر أفلاطـون – تنسـاق وراء العدوان– وينبثق هذا الإخفاق عن تحليل نظام الاستكفاء الذاتي الاقتصادي، وهو قوام الجسم السـليم للدولة الأصلية، ويعزى عدوان دولة على غيرها إلى اضطراب دستورها وتداعي همتها .

وتكمن العقيدة الأساسية في السياسة عند أفلاطون في سيادة الدولة سـيادة مطلقـة[1]، ويبـدو أن فكرة الحاكم الفيلسوف قد أصبحت فكرة ليست غريبة عـلى تفكير أفلاطـون، إذ هـي تسـاير منطـق اختلاف المواهب والتخصص لأنه العالم العارف بكل أمـور رعايـاه، وعنـد أفلاطـون يعـد حكـام الدولـة المثالية هم الدولة ذاتها[2] .

وقـد رأى أفلاطـون أن المشـكلة التـي تواجـه المجتمـع ليسـت مشـكلة تقسـيم الأفـراد حسـب مواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسراً عـلى الأفـراد، ولكـن المشـكلة الحقيقيـة هـي إتاحـة الفرصة التي يمكن للمجتمع في النهاية من تحقيق أغراضـه السـامية، وهنـا تظهـر لنـا أهميـة الحـاكم الفيلسوف ومكانته في المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافيـة لوسـائل تنميـة مواهـب الأفراد الطبيعية، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق أغراضه السامية[3].

ويبين أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصـف ببعض الأوصـاف الفطريـة منهـا أن يكـون فلسـفي النزعة، محباً للمعرفة، وديعا مـع أصـحابه، شـديداً مـع أعدائـه، ويقـول أفلاطـون " الحـاكم الكفـؤ في عرفنا... فلسفي النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس"[4].

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج3، أفلاطون والاكادمية، ترجمة د. توفيق الطويل وأخرون، دار المعـارف القـاهرة، 1991، ص 43 – 44.

(2) افلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 379.

(3) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 32 – 33.

(4) د. على عبد المعطى: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 48.

ويعتبر أفلاطون الدولة بمثابة شخص أو وحدة حية مكونة من أفراد من أجزاء منسجمة تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

واتساقا مع التماثل الذي يراه افلاطون بين الفرد والدولة يقسم الدولة إلى عناصر تقابل عناصر النفس البشرية[1] ومحاولة أفلاطون إيجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معا أوصلته إلى أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية:

1- سد الحاجات الطبيعية.

2- حماية الدولة من الخطر الخارجى.

3- حكم الدولة[2].

ارتبط هذا التقسيم الثلاثي لوظائف الدولة بالتقسيم الطبقى الذي اقترحه أفلاطون لمجتمع دولته المثالية، وليست هذه الطبقات منفصلة اجتماعياً ولكنها مرتبطة وهي في مجموعها تكون وحدة حية. فالدولة الفاضلة هي جماعة من أفراد أحرار متساوين يرتبطون فيما بينهم بأواصر الأخوة، ويقصد كل منهم إلى تحقيق وظيفته الاجتماعية في ظل طائفة من القوانين العادلة التي تضعها طبقة الحكام وهي طبقة تقوم على حب العلم والفلسفة فلا يصدر منها إلا ما هو عادل وفاضل، هذه المدينة الفاضلة لا يغرق أهلها في طلب الملاذ أو الجاه أو الشهوة، ولا يسرفون في طلب المال ويعيشون في أسرة واحدة دعامتها العدالة[3].

وكما للإنسان عنصر روحي فإن للدولة أيضا عنصر الروح الخاص بها الذي يكاد يقترب على ما نطلق عليه دافع الشرف والغيرة على الوطن، وبالتالي فهو الدافع للقتال والمنافسة ويتمثل في طبقة الحراس والجنود ثم أخيرا عنصر العقل الذي يعني الفهم والمعرفة وتمثله الحكام[4].

(1) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 30.
(2) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 47.
(3) د. مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، مكتبة الانجلو المصرية، 1979، ص 46 – 47.
(4) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 30.
- Bréhier E.: Etudes de Philosophie antique, Paris, P.U.F. 1955. pp. 54 – 55.

ومطالبة أفلاطون بضرورة التخصص المصاحب للتصنيف الطبقي كان أسلوبا يرى فيه قضاء لأي صراع بين الأفراد طالما أن الفرد يقوم بعمل معين، وما دامت كل طبقة تحصر نفسها فيما هو منسوب إليها ولا تطمع في عمل طبقة أخرى، مما يقضى على الأنانية ويؤدي إلى توحيد الدولة[1].

ومما لاشك فيه أن الموضوع الرئيسى، لجمهورية أفلاطون هو العدالة، وهو الموضوع الذي تدور حوله المناقشة خلال هذه المحاورة التي يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثالية ويربطها بنظريته في المثل والأخلاق.

ويمكن القول إن فكرة العدالة عند أفلاطون هي أعمق أفكاره أثرا في نطاق فلسفته السياسية، فهي قوة الجذب الكبرى التي تدور حولها كافة أفكاره في السياسة والقانون كما وردت في مؤلفه الجمهورية، فإذا تكلمنا عن فلسفة أفلاطون في العدالة فاننا نتكلم عن المدينة الفاضلة بكل ما تثيره من جوانب سياسية وقانونية، ولذلك فليس غريبا ما قرره البعض من أن الجمهورية ليست بحثا في مدينة مثالية بل هي بحث في العدالة في الفرد وفي الدولة وفي الوسائل المؤدية إلى ذلك.

وتقوم نظرية أفلاطون على فكرة المثل" الميتافيزيقيا"، حيث رأى أن القيم والحقيقة لا تتواجد في الواقع المعاش، وإنما تتواجد في عالم آخر ألا وهو عالم القيم أو عالم ما وراء الواقع "فيما وراء الطبيعة"، حيث إن الوجود لديه له وجهان؛ أولهما مادي للأشياء وذلك الوجود متغير كيفاً وكماً، وثانيهماً الوجود الميتافيزيقي وهو الوجود الدائم والثابت، والأشياء في العالم المادى ليس لها وجود إلا بقدر مشاركتها العالم الميتافيزيقى[2].

وكذلك تكون العدالة في الدولة إذ تتمثل في حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث وهذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف، فالعدالة فضيلة لا يمكن تخفيضها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفاً، وبذلك تصبح فضائل النفس

---

(1) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 31.

(2) د. السيد عبد الحميد فودة: جوهر القانون بين المثالية والواقعية، دار الفكر الجامعى 2004، ص 51 ومابعدها.

هي بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق في الدولة المثالية[1].

ومفاد ما سبق أن الدولة تشابه الفرد في الفضائل وفي وجوب خضوعها لفضيلة الحكمة، كما تتشابه العدالة لديهما في أنها توافق وتناسق القوى المختلفة في علاقتها ببعضها البعض[2].

ومن هنا يمكن القول إن أفلاطون قد طبق نظريته الأخلاقية على دولته المثالية، إذ إن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة.

وقد ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالخير وبالمثل، ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً – وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها[3].

ولذلك يرى البعض أن أفلاطون كان يرى عدم ضرورة الأخذ بالمدلول القانوني للعدالة لأنه كان يرى أن الأداء الكامل للوظيفة بالتدريب السليم وعدم تجاوز الفرد لحدود عمله، يغني عن العدالة التي يفرضها القانون، بمعنى آخر فإنه في هذه الحالة تحل سيادة النزاهة الاجتماعية محل سيادة القانون[4].

ولكن هذا النقد يمكن الرد عليه بأنه خارج عن الموضوع لأن العدالة التي يتحدث عنها أفلاطون ليست في الحقيقة عدالة على الإطلاق، بل هي روح كامنة في النفس لا تتحلى في صورة حق ملموس، ولا في صورة أي قانون، كذلك فإن اليونانيين – كما يرى باركر – يبدو أنهم لم يكن لديهم كلمة تقابل اللاتينية. وهي كلمة لا يقتصر معناها على معنى "الحق" فقط، بل تعنى إلى جانب ذلك، بل

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر السياسي، الفلسفة اليونانية، ج1، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1980، هامش صفحات 265 – 266.

(2) د. محمد على الصافورى: أراء افلاطون فى القانون والسياسة، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، 1991، ص 256.

(3) على عبد المعطى: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 53.

(4) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 23، نقلاً عن:

– Henri Joly, le renversement platonicien, paris, 1994, p. 272.

وأكثر من ذلك، ما يفهم من كلمة (العلاج) أي Jus أنها تدل على شيء واقعى ملموس "معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة إنسانية" هذا الشيء هو جميع القواعد الواقعية التي تتبعها دور القضاء سواء كانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون وتصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يبتعد كثيراً عن الأفكار السائدة في اليونان آنذاك[1].

ويعتبر أفلاطون أن التعليم وسيلة إيجابية لتحقيق دولته المثالية، لأن التعليم هو الوسيلة الناجحة التي تمكن الحاكم من إدراك كنه الطبيعة البشرية ومن توجيهها نحو الهدف المنشود في الدولة المثالية[2].

وقد اعتمد أيضا على المنهج التعليمى لتحقيق فكرة العدالة من الناحية العملية، إذ عن طريق التعليم تشكل طبقات الدولة، فبقيام كل فرد بشغل المكان المحدد له يتحقق التوازن الاجتماعي، وشغل المكان المحدد يستلزم قدراً من التعليم والتدريب[3].

ويرى أفلاطون أن الدولة منظمة تعليمية، فإذا صلح تعليم المواطنين في الدولة استطاعوا في يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التي تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها، وأن الدور الذي يناط في دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه البحث الأساسي في الجمهورية[4].

فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذي يكفل ذلك هو الجزء الجوهرى في الدولة المثالية، فمن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام تعليمى جيد تحقيق كل تقدم، أما أن أهمل التعليم فإن أي عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

---

(1) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 309 – 310. ويراجع ايضا:
- Jean brun. Platon et l'académie, 1960, p.100 et s.

(2) Jean impert, le droit antique, troisième édition, 1976, p.40.

(3) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 35.

(4) فقد ذهب روسو على أن الكتاب لم يكن قط مؤلفاً سياسياً، بل كان أعظم ما كتبه أفلاطون على الإطلاق ووجهة النظر هذه لاشك انها تنبع انطلاقاً من وجهة النظر التى ألف الكتاب تأييداً لها.

وعلى سبيل إيجاد مخطط تعليمي يحقق هذه الأهداف نظر أفلاطون إلى نظم التعليم التي كانت موجودة وتخير أفضل ما فيها[1].

ويستهدف أفلاطون من نظامه التعليمى، وضع كل فرد في الوظيفة، ومن ثم في الطبقة التي تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثاني فهو الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد[2].

أى أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء أصحاب الحكمة بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم إلى الحكم القائم على التخصص تحقيقاً للعدالة.

فضلا عن دور التعليم في بث روح القانون في النفوس بدلا من القانون الوضعى المكتوب الذي يرى أفلاطون أنه لاضرورة له، بمعنى أن الأساس الروحى للقانون، وهو ما يمكن خلقه في النفوس بالتعليم اعمق أثراً من قانون مكتوب لا يتماشى مع العدل، ويتحايل الأفراد على الخروج عليه، ويجب عند كتابته أن تكون قواعده مثاليه تعتمد على العقل الفلسفي الذي يبصر الحقيقة[3].

ولعل أفلاطون كان من رواد اعتبار عملية التعليم مجالاً مفتوحاً لا يلتزم بأعمار محدة، بل اقترح نظماً تكفل تدريب وتعليم الكبار لتحقيق الحكم الصالح الواعى والخدمة العامة المستنيرة[4]، ويجب على المراة أن تشارك الرجل إلى أبعد مدى ممكن في التعليم وفي أي شيء آخر[5].

(1) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 35.

(2) د. حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص58.

(3) جمهورية أفلاطون: الكتاب الرابع، ص 162 – 164.حيث يتسأل عن مدى ضرورة وضع تشريعات تتعلق بالمعاملات بين الأفراد والقوانين والمسائل المتعلقة بالاسواق والبوليس والجمارك وامثالها، ويجيب فى المتن موافقا "ادمنتيس" على أنه لايلزم سن القوانين لتنظيم هذه الأمور حيث أن "الاقوام الصالحين المهذبين قلما يجدون صعوبة فى استنباط ومعرفة هذه القوانين " يراجع فى ذلك د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 35، ويراجع أيضا:

– Albert Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'éta. Op.cit, p.23.

(4) W. Ebenstein, Great Politcal Thinkers, op. cit,. pp. 4 – 5.

(5) Plato: The laws (B.VII, 805), Eng. Trans.By Jowett B., the Dialogues of Plato. Vol V.Third edtioin, Oxford university Press, London, 1930, P.187.

واهتمام أفلاطون بالتعليم حدا بالبعض إلى اعتبار مؤلف الجمهورية مجرد بحث في التعليم وليس كتابا يندرج تحت مدلول المؤلف السياسي[1]، بل أن البعض يرى أن هذا المخطط التعليمى كان هو الهدف البعيد الذي يرمى إليه أفلاطون في المقام الأول، حيث كان يهدف في التأثير في اسلوب الحياة التي يحياها الأثينيون مقررا أن الدولة العادلة ومجتمع الأفراد الأحرار ليس بالأمر المستحيل، فدولته المثالية تكمن فاعليتها في أنها تصور لمجتمع عادل يحث الأفراد على الفضيلة، وهذا الهدف لم يكن ليتحقق بدون التعليم والتهذيب[2].

ويرى أفلاطون أنه لكى تتحقق نظريته في العدالة فيجب أن تحرم طبقتا الحكام والحراس من غريزة التملك، فهاتان الطبقتان تمثلان عنصري العقل والروح في الدولة ولذلك يكون ضرورياً أن يتخليا عن عنصر الشهوة المتمثل في التملك ويترك هذا العنصر للطبقة الثالثة[3].

غير أن شيوعية أفلاطون هنا ليست كاملة – بل هي كما يرى البعض نصف شيوعية-حيث لا تشمل طبقة العمال والمنتجين حيث يكون لهذه الطبقة حق الملكية الخاصة ولكنها تتملكها تحت رقابة الدولة[4].

لذلك فإن حياة هاتين الطبقتين يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى أعداء للمواطنين، ويرى أفلاطون أن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقتى الجند والحكام، وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتى:

1- تحريم الملكية الخاصة – على أفراد هاتين الطبقتين سواء كانت منازل أو أرض أو مال أو غير ذلك وجعلهم يعيشون في شبه معسكرات ويتناولون طعامهم على موائد مشتركة.

(1) M.humbert, institutions politiques et sociales de l'antiquitè.5e édition, 1994, p.156.

(2) Julia Annas, introduction a la république Platon , traduit de l'anglais par Beatric han, p. 238.

– ويراجع أيضا: د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص39.

(3) د. طه عوض غازى: نفس المرجع، ص 40.

(4) Chevallier, Histoire de la Pensée politique, paris, 1983, P.48.

2- إلغاء الزواج الفردي الدائم واستبداله بالإنسان الموجه لمشيئة الحكام بهدف إنتاج أفضل سلالة ممكنة[1].

فإلغاء الملكية والأسرة في دولة أفلاطون كان يهدف منه تجنب كل ما من شأنه أضعاف الدولة لأسباب مادية أو أدبية، إذ إن وجود مصالح خاصة يثير احتمال تعارضها مع المصلحة العامة وبالتالي أضعاف الدولة، كما أن التعارض بين مصالح الأفراد يؤدي إلى المساس بقوة الدولة خاصة بالنسبة لطبقتى الحكام والحراس، وسداً للذرائع، وأملاً في تقوية دولته، رأى أفلاطون إلغاء الملكية والنظام الأسرى[2].

خلاصة القول إن شيوعية النساء عند أفلاطون تختلف كثيراً عن الفكرة الشيوعية الحديثة: تلك الفكرة والتي تطلق حرية الشهوات وتحرم الزواج بوصفه قيداً على هذه الحرية، أما فكرة الشيوعية عند أفلاطون فقد كان مدفوعاً إليها بدافع آخر يختلف تماماً. ألا وهي دافع مصلحة الدولة، فالنساء في نظر أفلاطون مواطنات لهن نفس الحقوق ويمارسن نفس الوظائف كالرجال تماماً[3] مع فارق وحيد هو أن لهن فوق ذلك وظيفة خاصة بهن، ألا وهي إنجاب المواطنين للدولة. فإنجاب المواطنين وظيفة عامة، وما ينجبنه من أطفال يكون للدولة وليس لهن وتبعاً لذلك لا يطلق أفلاطون حرية الشهوات، بل على العكس يراقب ممارستها ويضع القواعد المنظمة للاجتماع بين الرجال والنساء حتى أنه يجعل الجماع بالقرعة بأمر الحكام وتحت إشراف الكهول[4].

---

(1) حسن الظاهر: دراسات فى تطور الفكر السياسي، ط2، القاهرة، مطبعة الانجلو المصرية، 1985، ص 28.

(2) إبراهيم أحمد شلبى: تطور الفكر السياسي، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية فى الحضارات القديمة، بيروت، الدار الجامعية للطباعة والنشر، 1985، ص 110 – 111.

(3) لذلك كان أفلاطون لا يرى أن هناك سببا يحول دون اختيار المرأة للجندية إذا توفرت فيها الصفات اللازمة للجندية. يراجع في ذلك: أفلاطون " الجمهورية"، مرجع سابق، ص 85، ويراجع ايضا: د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 103 – 104.

(4) M.Prelot, Coure de Droit Constitutionnel Compare, 1949 – 1950, p. 114.
نقلاً عن: د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 67.

ومع أن أفلاطون لم يكن يقصد الدفاع عن حقوق المرأة، وإنما كان يعتقد أن ذلك هو ما توحي وتوصي به المصلحة العليا للدولة، إلا أن التمادي في الخيال الفلسفي وجهله بالمرأة قد أعمياه عن تفهم أبسط المبادئ في العلاقة بين الرجل والمرأة.

شكل الحكومة عند أفلاطون: إذا كان فلاسفة الإغريق قد اجتهد كل منهم ليعرض وجهة نظر يعبر فيها عن أفضل نظام يجب أن يكون عليه الحكم، فإن أفلاطون كمفكر عظيم لا يمكن أن لا تكون له كلمة في الشكل الذي يجب أن تكون عليه الدولة.

ويرى أفلاطون أن النظام الأمثل للحكم يتحقق باتباع مبدأ "الحكم المطلق المستنير" ذلك المبدأ الذي تلقاه من أستاذه سقراط، حيث يسيطر على الحكم "فيلسوف" لديه قدرة على حل كافة المشاكل وإيجاد حلول لمستجدات الحياة الاجتماعية المستمرة.

ورؤية أفلاطون تتمثل في أن هناك اتجاهاً مستمراً في أن تتدهور الحكومات، حتى أكثرها مثالية لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة[1].

وقد وضع أفلاطون قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤداها: أن التغيرات التي تحدث لأي نظام تنشأ بدون استثناء في الهيئة الحاكمة، عندما تصبح هذه الهيئة موطناً للخلافات، وما دامت تستمر متحدة، فهي لا يمكن أن تترنح، ولو كانت تافهة من الناحية العددية[2]، وقد جعل أنواع الدول مرتبة بحيث تتولد الواحدة منها عن فساد الأخرى، وبالتالي فإن أفلاطون في "الجمهورية" قسم أنواع الحكومات أو الدول على أساس أنها في حالة تدهور في تطورها، أي أنها تتطور تطوراً سلبياً – فيما عدا مرحلتها الأخيرة التي منها تبدأ الدورة من جديد وفقاً لمنطق تحليله[3].

---

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 193.ويراجع أيضا:

– Plata: The republic: Translated by H.D.P, lee, The penguin classics. P. 312.

(2) د. حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 64.

(3) د. على عبد القادر: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 94.

ومن المؤكد أن افلاطون قد سحب أطروحته الفلسفية هذه في إطار مناقشته لعلم السياسة ومن هنا يمكننا فهم مصوغات تقسيمه للقوة المؤثرة على الدولة، القوة المفكرة والقوة المنفذة والقوة المنتجة، وذهب أبعد من ذلك وأطلق العنان لمخيلته، فقسم أفلاطون الحكومات إلى خمس حكومات[1] تتمثل في أنظمة الحكم الآتية:

1- النظام الملكي أو الأرستقراطي Aristocracy: وهو أفضل الأنظمة للحكم من وجهة نظره، ويهدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادلة، لأن الفئة الحاكمة في هذا النظام – الفلاسفة – تسيطر عليهم أسمى النزعات وهي نزعة العقل والحكمة.

2- النظام التيموقراطي Temocracey: وهو النظام الذي يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف، الراغبون في تحقيق التفوق والانتصارات، فهو إذن حكم الأقلية العسكرية.

3- النظام الأوليجاركي Ologarchy: وهو نظام حكم الأغنياء، حيث ترتفع النظرة إلى الثروة وتقييمها، وهذا النظام وإن كان يشترك مع النظام الأرستقراطي في القلة العددية للحكام إلا أنه يختلف عنه في المثل الأخلاقية التي يأخذ بها.

4- النظام الديمقراطي Democracy: وهو حكم الأحرار، حيث تقرر الحرية ويعظم شأنها، وفيه يسيطر مجموع الشعب على مقاليد الحكم.

5- النظام الاستبدادي Tyrann Or Despotism: وهو حكم الظالم حيث يسيطر الجهل وعدم الكفاية في المعرفة والفضيلة والظلم السافر[2].

ولقد أراد أفلاطون أن يوضح أن دولته المثالية لابد أن تمر أو تعانى من أربع مراحل متدرجة، كل مرحلة من هذه المراحل هي نتاج المرحلة التي سبقتها وقدم شرحا لكيفية انتقال الحكومات من نظام إلى آخر من هذه الأنظمة المختلفة على

(1) د. على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 54 – 55.

(2) حامد ربيع: نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التى ألقيت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1970 – 1971، ص 135 – 136.

النحو التالي: فالتيموقراطية هي وليدة النظام - المثالى - الأرستقراطى، والأليجاركية - هي وليدة النظام التيموقراطى، والديمقراطية هي وليدة النظام الأوليجاركى، والاستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطي[1].

وهكذا سوف تعلن هذه الحكومات أن ما يكون في مصلحتها عادل، وأن تقيم هذة الحكومة القائمة في كل المدن العدل، وتكون القوة العليا في جانب الحكومة، وبالنتيجة فمصلحة الأقوى في كل مكان هي العدل[2].

و يفسر أفلاطون الانتقال من دولته المثالية إلى الدولة التميوقراطية - وهو أصعب انتقال في دورة نظم الحكم لدى أفلاطون - بأنه يبدأ بعقد الحكام لزيجات غير مناسبة يكون أطفالهن بالتالي غير موهوبين ومن ثم عندما يصبحون حكاماً يخلون بواجباتهم كحكام وينشأ الانقسام تبعاً لذلك ويبدا التطلع لتملك الثروات الخاصة والتقليل من قيمة الفلسفة[3].

ويرى أفلاطون أن النظام التيموقراطى وسط بين النظامين الأرستقراطي والأوليجاركي، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين، فهو يشبه نظام الحكم الأرستقراطي في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية، كما أن له صفات خاصة به - قد يشبه فيها النظام الأوليجاركية - منها توجسه وخوفه من الحكام والمفكرين، واتجاهه ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالعلم والاستقرار[4].

ويتم الانتقال من التيموقراطية إلى الأوليجاركيه عن طريق تكديس الأموال لدى العسكريين في ظل الحكم التيموقراطى، فيضع هؤلاء - الملاك - قانوناً

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص 271، ويراجع أيضا: د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب، الطبعة السادسة، سنة 1999، ص 22 وما بعدها.

(2) نضلة الحكيم ومحمود مظهر سعيد: جمهورية افلاطون، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص28 - 29.

(3) فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 194، ويراجع أيضا: د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 22.

(4) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 36.

يحددون فيه بالاتفاق مبلغا معينا - يكبر أو يصغر بحسب قوة المبدأ الأوليجاركى حيث يمنع بموجبه أي إنسان لا تصل ثروته إلى هذا المبلغ من أن يكون له نصيب في الحكم ويتم هذا بالتهديد فإن لم يفلح فبالعنف[1].

ويشير أفلاطون إلى أن أهم عيوب النظام الأوليجاركى، تتمثل في اعتباره أن الثروة وحدها هي المؤهل الوحيد للوصول غلى مرتبة الحكم، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها.

أما الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية فيتم بتحول الرجال الأشراف المولد إلى فقراء يزدادون يوما بعد يوم نقمة على الأغنياء، وبالتالي يزداد تعطشهم إلى ثورة يكون فيها الخلاص من هذا الفقر، وبانتصار هؤلاء الفقراء تنشأ الديمقراطية، التي تتميز بالحرية، ويرى أفلاطون أنه نظام فوضوى حيث يحكم فيه من لا يعرف، ويطلق العنان للفرد لاطلاق شهواته دون تمييز أو تنظيم[2].

ويرى أفلاطون أن الديمقراطية نظام مسترذل، وتبنى فيه حكومة حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع حيث تجيز كل شيء تحت شعار الحرية[3]، ولأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدي إلى أبعاد المختصين عن السلطة كأشخاص خطرين، وإلى السماح بكل أنواع التعايش - ولهذا تعتبر الديمقراطية " معرضاً للدساتير" - وأخيراً إلى احتقار القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة[4].

ويرى أفلاطون أن الديمقراطية أشبه بثورة عالمية إلا أن وجهة النظر إليها بوصفها ثورة تصاغ متى ما حدث استقرار سياسي لذلك ستسحب خصائص الثورة لترسخ في مفاهيم اجتماعية، يمكن أن تصير ثوابت لمجتمع ديمقراطي[5].

(1) جان توشار مع آخرين: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. على مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص 31.
(2) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 23.
(3) د. فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص 307.
(4) د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص 276.
(5) A.E. Taylor, Plato, "Timans and Critiol 4th, University, paper backs, Published by Methnen and Co. Ltd., United Kingdom, 1937, pp.29 – 36.

ويبدو أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطي لأنه كان المطية التي استغلها السفسطائيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى في أثينا، الأمر الذي أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط.

كما أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية واستعلاءه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطي الذي يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب في حكم نفسه بنفسه[1].

ويتم الانتقال من النظام الديمقراطي إلى النظام الاستبدادي عندما تنقلب الحرية إلى نوع من الفوضى، عندئذ تحدث ردة فعل جذرية ترتدي شكل "الاستبداد" لأن الإسراف في الحرية يؤدي إلى إسراف في الاستعباد، والمستبد بدوره ولعدم قيام أي شيء بوجهه، يصبح اسيراً لوحده افكاره وينقلب حكمه إلى كارثة.

ويأتي الحكم الاستبدادي نتيجة لتحول الديمقراطية، فالديمقراطية تتجنب الحكم الاستبدادي، كما تتجنب الأوليجاركية الديمقراطية، فحين تكون المدينة الديمقراطية، المتعطشة للحرية تحت رئاسة جماعة من الاشرار، فسوف يدعون إلى التمادي في الحرية مما يفسح المجال إلى المزيد من العبودية، فتسود الفوضى البيوت وتنتشر في كل مكان ويصل إلى الحد الاقصى من الحرية، وتكون النتيجة أن تصبح نفوس المواطنين حساسة، وتفقد صبرها وينتهي الأمر بالاستخفاف بالقوانين ذاتها، سواء اكانت تشريعية أم عرفاً وتصبح السيادة ضلاً مجرداً، ففي كل الاحتمالات تضع الديمقراطية وحدها، أساس الحكم الاستبدادي وبمعنى ادق أن الحرية الواسعة تضع الأساس القوى إلى العبودية[2].

وهذا النوع من الحكم يعتبر أسوأ أنواع الحكومات لأنه تغلبه أدنأ أنواع النزعات ويمثل قمة الأنانية وحب التملك والنزعة الشهوانية في المجتمع ممثلة في شخص واحد.

(1) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 31.

(2) وللحصول على رؤيا متكاملة حول اراء افلاطون في الحكم الاستبدادي، يراجع في ذلك: حنا خباز: جمهورية افلاطون، مكتبة النهضة، بغداد، 1986، ص 255 – 258.

وهكذا فإن أسوأ أنواع الحكومات في نظر افلاطون هي حكومة الديمقراطيين وحكومة الطغاة [1]، بسبب أن المواطنين في ظل النظام الديمقراطي يكونون على درجة كبيرة من التعصب إذ يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط وينتهي بهم الأمر إلى احتقار القوانين[2].

ويصبح الشعب في الديمقراطية عبداً للعبيد، أما في الاستبداد يقرب الإنسان من الإله، ولا علاج لهذه الظواهر من الفساد حسب ما يقول أفلاطون، إلا بوجود نظام من التربية[3] والذي يبدأ من الصفر، ويجب تبصير الشعب بما يجب عليه فعله، ويحصل ذلك إما عن طريق فن الحياة وإما عن طريق فن السلوك والحكم، ولكن بشرط أن يحصل كل ذلك عن طريق المعارضة. وإن أفضل الحكومات في رأي أفلاطون هي حكومة الفلاسفة.

وفي رأي الباحث أن اختيار أفلاطون حكومة الفلاسفة حتى تكون أفضل الحكومات بسبب أن الفيلسوف يعتمد على التفكير والتأمل في إدارة شئون المدينة الفاضلة، وهذا الفيلسوف سوف يقدم الخير والسعادة إلى أهل المدينة الفاضلة، تلك السعادة التي تكلم عنها أكثر فلاسفة اليونان وغاية الفلسفة اليونانية هي تحقيق العدالة والتي من خلالها تتحقق السعادة، وبالنتيجة فإن الفيلسوف هو أفضل الحكام الذين يحققون الخير والسعادة للشعب، وهذا لا يوجد الا باليوتبيات فقط.

ولقد وصف أفلاطون الديمقراطية الأثينية بأنها (أصبحت مهزلة مسرحية)، وجاء وصفه هذا نتيجة للأثر السيئ الذي تركته محاكمة سقراط في نفس أفلاطون، وأنه لم يتخلَّ عن مثله الأعلى[4].

---

(1) جميل صليبيا: تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص54.

(2) محمد على ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، ط5، دار الجامعات المصرية، القاهرة، 1974، ص 267.

(3) وتوسع افلاطون في الحديث عن نظام التربية ومناهج التعليم – حتى ذهب الكثير إلى أن الجمهورية كتاب في التربية والتعليم، او كما قال روسو لا يمكن أن تكون الجمهورية كتاباً في السياسية ولكنها ابرع رسالة كتبت عن التعليم. يراجع في ذلك: أحمد فؤاد الهواني:افلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (5)، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص140.

(4) اوجست دييس: افلاطون، ترجمة محمد اسماعيل محمد، سلسلة مذاهب وشخصيات، القاهرة، 1932، ص 146 – 147.

لذلك فقد رأى أفلاطون أنه لن يكون هناك خلاص للمجتمع من مشاكله إلا إذا أصبح هذا الحاكم فيلسوفاً وقال " ما لم نر القدرة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا بين هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشرى"[(1)]، فالحالة التي وصل إليها المجتمع تؤدي منطقياً إلى التفكير في تخليص المجتمع من هذا الانهيار، مما يؤدي إلى التفكير في إقامة الدولة المثالية التي تتغلب فيها النزعات السامية على النزعات الدنيئة.

ويرجع رأي أفلاطون في أفضلية حكم الفلاسفة إلى أنه رأى أن الحكم فن ويجب على الحاكم تعلمه وإتقانه، والفيلسوف هو أقدر الأفراد على إتقان هذا الفن، حيث يستطيع إيجاد حلول لكافة المعوقات والمشاكل، ولذلك فقد أعطى للحاكم الفيلسوف سلطات مطلقة فلا يتقيد بأى قانون، ففكر أفلاطون ينكر مبدأ سيادة القانون، حيث يعطى الملك الفيلسوف الحرية بعدم إخضاعه لحكم القانون، لأنه يخلق الحل مستندا في ذلك إلى المثل والعلوم التي يتقن معرفتها، فالملك الفيلسوف يملك المعرفة التي لاتخضع للقانون[(2)].

ولكن أفلاطون بعد أن رسم هذه اللوحة المنسقة لدولته المثالية، تعرض لبعض الانتقادات التي تتلخص فيما يلى:

1- أن أفلاطون كان رجلاً خيالياً، وأن آراءه كانت ذات طابع خيالى، بل خرافي، وأن الدولة المثالية التي رسم على الورق صورتها، تمثل أمام أنظارنا صورة رائعة، ولكن على الورق فحسب، أو بعبارة أخرى أن آراءه كانت مجرد أحلام نسج بساطه من خيوط من كلام[(3)].

2- أن الحاكم المطلق لا يمكن أن يكون حاكما مثالياً: فاعتقاد أفلاطون أن حكومة يسيطر عليها فرد مطلق السلطة يمكن أن تكون حكومة صالحة أو مثالية لا يمكن التسليم به مهما بلغ ذلك الفرد – الحاكم – من العلم

---

(1) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 52 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. أميرة حلمى مطر: فى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 24.

(2) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 83.

(3) د. عبد الحميد متولى: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص47.

والفضيلة، لأن الحاكم لا يمكن أن يكون حاكماً صالحاً ما لم يكن يدين بمبدأ سيطرة أحكام القانون، ويبدو أن أفلاطون قد فاته أنه ليس هناك أشد خطراً على أمة بل وعلى الحاكم نفسه من منح، ذلك الفرد الحاكم سلطة مطلقة، " لأن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة" وأن لها نشوة تعبث بالرءوس[1].

3- أن تصنيف أفلاطون لأنظمة الحكم، وافتراضه وجود رابطة بنوة فيما بينها يصور التاريخ وكأنه مسخر لا مخير، كما أن هذا التتالي النظري لم يتحقق فعلاً.

4- أن نظرية أفلاطون الأصلية والرئيسية كما وردت في الجمهورية تطغى عليها طبيعة الحياة السياسية في دولة المدينة بمحدودية نطاقها وببساطة الحياة فيها والتصاق الفرد بها في كافة أوجه نشاطه، كما يلاحظ أن أفلاطون لم يفرق عادة بين المجتمع والدولة والحكومة حيث تداخلت المفاهيم واستخدمت كمترادفات[2].

وفي نهاية الحديث عن الديمقراطية عند افلاطون يرى الباحث أن أفلاطون يريد اكتشاف النظام الأمثل لجمهوريته، ويصور أفلاطون الديمقراطية بأنها إنسان يريد الحصول على جميع الأشياء باسم الحرية من اجل أن يرضي رغباته على حساب الاخرين.

ولكن على الرغم من تعرض أفكار أفلاطون الواردة في "الجمهورية" للنقد إلا أنها قد ألهمت كثيرا من مفكري المذاهب الاقتصادية والسياسية، ولاسيما الاشتراكيين منهم.

(1) د. حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص51.
(2) د. حسن عبد الظاهر: دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 33 – 34.

المطلب الثانى

نظريه أفلاطون في كتابه " السياسي"

لقد حدث تطور في فكر أفلاطون السياسي بعد كتابه "الجمهورية" ويتضح ذلك من استعراض أهم الأفكار التي ضمتها كتابيه " السياسي" و" القوانين" وهذا التطور إنما يعود إلى عدة عوامل منها ثبوت مثاليته الزائدة في "الجمهورية" من ناحية، إذ وضح لأفلاطون مدى اتساع الفجوة بين فكره الخيالي في "الجمهورية" وبين الحقائق الواقعية في الحياة السياسية، ومن ناحية ثانية اعتراه نوع من الشك في إمكان تطبيق النتائج التي سبق أن توصل إليها في باكورة شبابه.

أى أن فكر أفلاطون السياسي، لم يأت بطريقة فجائية بل أنه أحس عبر سنوات عمره أنه ليس من السهل - إن لم يكن من الصعوبة بمكان - إغفال القانون من حساب الدولة المثالية[1].

ومن أجل تعريف السياسيّ، لا بد من معرفة الإنسان السياسي أو الملكي. ومن خلال تطبيق المنهج الجدلي، فأفلاطون ينطلق من فكرة أن الملك هو تقني ويحدد تقنيته أو علمه من خلال منطق أو برهان يستند على سلسلة من التفرعات أو الانقسامات: العلم الملكي ليس عملياً بل نظرياً، ليس نقدا بل تعليمات، إنه يقود وفق سلطته الخاصة وليس بسلطة مستعارة، هو من يكون فاعلا وليس مفعولاً والذي لا يعيش وحيدا بل في جماعة. " الملك ليس فقط راعياً، لأنه يختلف عن ذاك الذي يقود قطيعا من الحيوانات، وليس أيضا راعيا على الطريقة الدينية "قسا"، لأنه لا يمكن أن يخلط في مهامه مع الآلهة التي تقود الإنسان، وأخيرا، بل أنه "راعٍ إنساني"، ولكن لا بد أيضا من التفريق هنا في الطريقة التي تستخدم فيها هذه الرعاية أو العناية، بمعنى هل هي مفروضة أم مقبولة من جانبه وبمشيئته، فعندما تمارس هذه العناية بالقوة فإنها تتحول إلى طغيان، وعندما تكون مقبولة من المدينة فإنها تسمى سياسة".[2]

(1) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 86.
(2) Dimitri Georges Lavroff, « Les grandes étapes de la pensée politique », op.cit. pp 28 – 32.

ولذلك يعتبر كتاب "السياسي" أو "رجل الدولة" محاورة فكرية يحاول أفلاطون من خلالها أن يغطى ذلك المأخذ الذي سجل عليه في نظريته السياسية – وهو استبعاد القانون كلية من الدولة المثالية المحكومة من قبل الملك الفيلسوف – التي تضمنها كتاب "الجمهورية".

فبدأ أفلاطون "السياسي" بمحاولة تعريف السياسي والسياسة، وقد شبه فن السياسة "الحكم" بفن حياكة النسيج حيث يحيك علم السياسة كافة الفنون الأخرى ليخرجها نسيجا مكتملا[1] ورأى أن السياسي فنان رأس ماله المعرفة، وهو يشبه الراعى الذي يقود قطيعاً من البشر ويدير شئونهم وهو في ذلك رب الأسرة، وإن كان هذا التشبيه قد قوبل بشيء من الاعتراض لأنه يؤدي إلى خضوع كافة أفراد الشعب للحاكم الفرد مثلهم في ذلك مثل أفراد الأسرة الذين يخضعون لرب الأسرة الذي يسعى لمصلحة الكافة[2] وقد رأى أن علم السياسة من أصعب العلوم وإذا وجد من يتقنه فإنهم يكونون محدودين فرداً أو اثنين على الأكثر[3].

ففي هذا الكتاب-السياسي – يرتكز أفلاطون على نقطتين أساسيتين أولاهما تتعلق بتحديد موقع القانون في الدولة، وفيما إذا كان الحكم الشخصي خير للعالم الذي نعرفه أم الحكم الدستوري غير الشخصي الذي نعرفه، حكم الفرد أم حكم القانون، أما النقطة الثانية فتصب على توضيح الأشكال المختلفة لنظم الحكم[4].

اولاً: موقع القانون في أطار الدولة: حين يعالج أفلاطون القانون في الدولة ينطلق ابتداء من تعريف السياسي أو رجل الدولة، فيؤكد أن السياسي فنان

(1) د. طه عوض غازى: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 52، ويراجع أيضا: جان جاك شوفالبية: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 51، ويراجع أيضا:
- Jean brun: Platon et l'académie, paris, 1969, p.112.

(2) د. فضل الله محمد: تطور الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 175.

(3) د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي فى العصور القديمة، مرجع سابق، ص 167، ويراجع أيضا: د. فايز محمد حسين: أصول النظم القانونية، مرجع سابق، ص 113.

(4) أفلاطون: رجل الدولة، أديب تصور، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1959، ص 15، ويراجع أيضا: سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 89.

أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يعتبر رب الأسرة الذي يدير شئونها لخير أفرادها جميعا[1].

غير أن هذه المشابهة بين مهمة السياسي، ومهمة رب الأسرة - باعتبار كل منهما يعمل لصالح الجماعة - لم تجد القبول عند أبرز الفلاسفة الإغريق اللاحقين مثل - أرسطو - من كون طبيعة الأسرة تختلف تماما عن طبيعة الدولة، فلا شك أن تشبيه الدولة بالأسرة يعني التسليم بنظرية الحكم المطلق، إذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسي - رئيس الدولة - خضوعاً تاماً كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة[2].

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون ويرى أن الفيلسوف قادر، بما يملكه من علم وقدرة على تفهم الأمور السياسية وعلى إصدار الأوامر والحلول المنطقية لكل حالة من الحالات التي يستوجب لها الأوامر تنظيماً وإذا كان الأمر كذلك فما الداعى إذن أن نقيد الفلاسفة بقيود القانون[3].

فأفضل النظم السياسية _من وجهة نظر أفلاطون - هي التي يتصف حكامها بالعلم الحقيقى لا الوهمى، حتى ولو حكموا طبقا للقانون أو بدونه ولو رضي عنهم المحكومون أو لم يرضوا سواء أكان المحكمون فقراء أم أغنياء[4].

وقد فرق أفلاطون مع هذا بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير، فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راض عنه، أما الملك المستنير، أو السياسي الحقيقى فإن له من الحكم والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولا لدى شعبه[5].

---

(1) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 87.
(2) أفلاطون: رجل الدولة، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 19.
(3) د. إبراهيم الدسوقى أباظة و د. عبد العزيز غنام: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص33.
(4) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص36.
(5) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 69.

وقد يترتب على ربط السلطة بالمعرفة، أن السلطة عند أفلاطون يفضل أن لا تكون للقانون، بل لذلك الحاكم الذي يتصف بعلمه الحقيقى وخبرته، لأن القانون لا يمكن أن يسمو على العقل.

ثانيا: نظم الحكم: يفترض أفلاطون احتمال عدم وجود الحاكم الفنان لذلك يرى أنه إذا لم يتوافر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ ترجع إلى القانون، ولعله في هذا الرأى يضع تمهيدا لنظريته الاخيرة في القوانين[1] .

لذلك فإن أفلاطون عندما تناول موضوع نظم الحكم بالبحث - في كتاب السياسي - نجده يبتعد قليلا عن ذلك الموقف الذي سبق واتخذه في "الجمهورية".

ففي كتاب "الجمهورية" بين أفلاطون أنظمة الحكم وجعل أفضلها دولته المثالية، ثم تليها الدولة التيمقراطية وهي تمثل الدولة المثالية حين فسادها، ثم تليها الدولة الأوليجاركية أو حكومة الأغنياء وتمثل الدولة التموقراطية حين تنحط، ثم تتطور الأوليجاكية إلى الديمقراطية، ثم النظام الاستبدادى أي الحكم الطاغية، وهذا هو أسوا أنواع الحكم.

أما في "السياسي": فيضع أفلاطون تقسيماً أخر وذلك أعمالا - لما سبق - من عدم تقيد الحاكم الفيلسوف بالقوانين دون غيره ومن ثم عدم تحقق شرط الفيلسوف إلا لفرد أو اثنين، وقد قسم أفلاطون أنظمة الحكم الواقعي إلى[2]:

1-الدولة المثالية: وهي التي يرأسها الفيلسوف الحاكم، وتتميز بالمعرفة الكاملة ولذلك لا تتقيد بالقوانين، وهي دولة إلهية لا يتوافر وجودها في في هذه الدنيا.

2-الدولة الزمنية: وهي ستة أنواع: ثلاثة منها تتقييد بالقوانين وهي:

أ- حكم الفرد: الذي يتمثل في الملك المستنير وهو أفضل أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأرستقراطية: وهي الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية.

ج- حكم الديمقراطية المعتدلة: وهي أسوا أنواع الدول القانونية، لكنها في نفس الوقت أفضل من أي دولة غير قانونية.

(1) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى: نفس المرجع، ص 37.
(2) د. عمر عبد الحي: الفكر السياسي فى العصور القديمة، مرجع سابق، ص 166.

أما الثلاثة التي لا تتقيد بـالقوانين فقـد رأى أفلاطـون أن أسـوا أنظمـة الحكـم هـو حكـم الفـرد المستبد بالإضافة إلى حكـم الأوليجاركيـة وذلـك لعـدم تقيـدها مطلقـاً بالقـانون وذلـك في ظـل غيـاب الفيلسوف أيضا، وهي أنظمة غير عادلة أو فاسدة لديه[1] وتنقسم إلى:

أ- حكم الفرد الاستبدادي: وهو أسوأ أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأوليجاركية: وهي تندرج بعد أسوأ أنواع الحكم.

ج- حكم الديمقراطية المتطرفة: وهي أقل خطرا من الدول الاستبدادية والأوليجاركية[2].

ولهذا السبب يمكننا فهم لماذا احتقر أفلاطون الديمقراطية كمقولة ولماذا كـان يـدعو إلى حكومـة النخبة الفلسفية، إذ يعتقد أفلاطون أن الأرستقراطية الفلسفية وحدها دون منـازع هـي القـادرة عـلى التحكم بهواء الهائج والانفعالات التي تلحق بما تنتهي إليه الديمقراطية من التمادي في الحرية ومن ثم هي وحدها قادرة على تحقيق حكومة ودولة تتمتع بحد مقبول من العدالة والحكمة وحب المعرفة.

وهنا لابد من الانتباه إلى حقيقتين أساسيتين:

الأولى : أن الدول المثالية استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها.

الثانية : أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر في "السياسي" عنها في "الجمهورية"[3].

لذلك فإن التحول في فكر أفلاطون السياسي قد ظهر واضحاً، فعلى عكس "الجمهورية" يقرر في "السياسي" أن حكم القانون أصلح من حكم الأفراد وأن الديمقراطيـة أصـلح مـن الأوليجاركيـة، على أن هذا التحول لا يعني أن أفلاطون يرى في الديمقراطية نطاقاً فاصلاً ولكن رأيه ينصـب عـلى مسألة تركيز السلطة والقدرة على فعل الخير أو الشر في ضوء ما إذا كانت الدولة قانونيـة أو غـير قانونيـة، وهكـذا فـإن الحكـم القـانوني القـائم عـلى حكـم الفـرد يصـبح هـو الأفضـل، بيـنما

(1) د. طه عوض غازي: فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص 54.
(2) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 89.
(3) د. غانم صالح: نفس المرجع، ص 92.

الحكم الذي يريده الفرد غير الملتزم بالقانون هو أسوأ أنواع الحكم المحتملة، وعلى أي حال فإن الديمقراطية المعتدلة اعتبرت من قبل أفلاطون، أفضل من النظم الاستبدادية والأوليجاركية والديمقراطية المتطرفة[1].

ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون في كتابة "السياسي" ظل متيقناً من فرضيته حول عدم كمال الأفراد، لذلك فقد رأى أن القانون وهو المقوم الذي لاغنى عنه والذي بدونه لا يمكن كبح جماح التسلط الناجم عن كرسي الحكم، ولكن نلاحظ أن اتجاهه لمبدأ حكم الفلاسفة ظل واضحا وملموساً - رغم ذلك - في كتاب "السياسي" غير أن انفعلات "الجمهورية" قد قيدت، ومن ثم مهد أفلاطون الطريق لظاهرة الاعتدال التي برزت بوضوح في كتاب "القوانين"[2].

المطلب الثالث

نظريه أفلاطون في كتابه"القوانين"

إذا كان أفلاطون قد قدم لنا في "جمهوريته" صورة مثالية خيالية للمجتمع السياسي، وعبر في مؤلفه "رجل الدولة" عن مرحلة الانتقال إلى مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر، وتربيتهم ورعايتهم، فنجد إن خبرات أفلاطون مع تقدم عمره قد هدته إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسي على القوانين بدلا من الحاكم الفيلسوف الذي هو في الأصل - كما أشرت - من قبل يوتوبيا خيالية لا وجود لها على أرض الواقع.

على أن ذلك لا يعني أن أفلاطون قد تخلى نهائياً عن فكرة الدولة المثالية، حيث يكون الفيلسوف هو الحاكم العادل ولكنه ارتضى دولة القوانين كتفضيل يتلو حكم الفلاسفة [3].

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 201، ويراجع أيضا: جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 53.

(2) د. على عبد القادر: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 113.

(3) أذا كان كتاب القوانين قد واجه نقداً حاداً بسبب التفاوت الواضح، سواء من حيث الأسلوب أو التسلسل من حيث المنطقية، للمواضيع ومستوى الافكار المعروضة، بالمقارنة=

وتمتاز "القوانين"[1] عن "الجمهورية" باعترافها بالعادات والتقاليد التاريخية وبضرورة المؤسسات القانونية، وبينما تمثل "الجمهورية" حكومة فردية بدون قانون يمثل "القوانين" حكومة دستورية تحت حكم القانون[2].

وإذا كان أفلاطون لم يخف في كتاب"القوانين" استمرار تعلقه بالشيوعية، بوصفها نظاماً مثالياً، إلا أنه أقر بعدم إمكان تحقيقها، وعدل عن أفكاره السابقة، فأباح الملكية الخاصة والزواج.

ولم يقتصر أفلاطون في كتاب "القوانين" على العدول عن أفكاره الشيوعية، بل أعاد تنظيم مدينته على أسس مغايرة للأسس التي قامت عليها مدينة الجمهورية وقد وضع أفلاطون غايات للقوانين يجب السعي لتحقيقها عند سن أي قانون، وتتمثل هذه الأهداف في:

1 – الحرية.

2– المحبة فيما بين الأفراد.

3 – الفهم، بالإضافة إلى الهدف العام وتحقيق السلام والسعادة[3].

ففي الجمهورية كان أفلاطون يقسم سكان الدولة إلى ثلاث طبقات، ويحرم الطبقة الدنيا – أى طبقة المنتجين – من حق المشاركة في الحياة السياسية، بل وأبعد من ذلك لم يشركها في برنامجه التعليمى، مما أدى إلى تساؤل الكثير من

= بكتاب الجمهورية، الا أن هذا النقد لا يعفينا من القول إن القوانين يضم فى أكثر من موضع اشعاعات ذهنية قوية، كالتى أحتوتها كتابات أفلاطون المبكرة، فضلاً على أن أفلاطون قد حاول أن يوجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، لذلك كان لهذا الكتاب أثره الواضح فى الفكر السياسي اللاحق وليس أدل على ذلك من أن أرسطو عندما كتب مؤلفه السياسي اعتمد كثير على كتابى استاذه "السياسي"و"القوانين" أكثر من اعتماده على كتابه الأول"الجمهورية ".

(1) د. إبراهيم الدسوقى أباظة و د. عبد العزيز غنام: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص40.

(2) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 63، نقلاً عن:

- Sabine, A History of political Theory, Op, Cit,. p.65.
- T.A. Sinclair, Histoire de la Pensée, Politique Grecque, P. 110.

(3) د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي فى العصور القديمة، مرجع سابق، ص 180.

الشراح عن الحل الممكن لهذه المشكلة، هل يتعلم أولاد هذه الطبقة في مدارس خاصة، أم يشتركون في المراحل الأولية للتعليم، أم أنهم محرومون كلية من التعليم[1].

أما في كتاب "القوانين" فقد اقتنع أفلاطون بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسي، وعدم قصره على فئة معينة من المواطنين فقال باشراك جميع المواطنين في إدارة شئون المدينة ومعرفة أصولها[2].

وتطبيقاً لهذا رأى أن النظام الأكثر تحقيقاً للمصلحة العامة للبلاد والبديل الأمثل لحكم الفلاسفة هو النظام المختلط، حيث تجتمع مزايا الحكم الملكي من سلطة وحكمة متوفرة في الحاكم ومزايا النظام الديمقراطي من حرية[3]، وذلك في إطار جامع بين النظامين محكوم بالقانون للحفاظ على النظام ومنع الحاكم من الاستبداد بالحكم أو انقلاب الحرية إلى فوضى.

وتأكيدا لاقتناعه بأن هذا النظام هو نظام بديل لحكم الفلاسفة، أبرز عيب الجمود والثبات المتحقق في القوانين ونظراً لما يسببه من أذى إلا أنه يقبل هذا بهدف علاج قصور القوانين ومواكبة التطورات الاجتماعية[4].

فإذا كان أفلاطون قد حرم الملكية في "الجمهورية" على طبقتي الحراس والحكام، نجده في "القوانين" يخضعها لنظام جديد، ففضلاً عن تقسيم الأرض لعدد قطع متساوية لا يمكن التصرف فيها أو تجزئتها، فإنه حدد الملكية الخاصة للأموال الأخرى بأن لا تتجاوز قيمتها أربعة أمثال قيمة الأرض، أي أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أمثال قيمة الأرض، أي أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقاري[5]، بالإضافة إلى ذلك فقد حرم أفلاطون حيازة الذهب والفضة، ومنع حيازة النقود الأجنبية إلا لأغراض المعاملات الخارجية وبشروط الحصول على إذن رسمي،

(1) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 64.

(2) Sabine, A History of political Theory, Op, Cit,. p.81.

(3) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 95 وما بعدها.

(4) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 55.

(5) د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق، ص 228 – 229.

وحرم الإقراض بفائدة ومنع المواطنين من مزاولة أعمال التجارة بهدف الربح، وخص بذلك الأجانب، كما أقر بقيام العبيد بفلاحة الأرض.

أما عن نظام الحكم عند أفلاطون فقد عالج أفلاطون في كتاب "القوانين" نظام الحكم وأشكاله[1] ووضع لمدينته دستوراً يأخذ بفكرة النظام المختلط.

والنظام المختلط هو النظام الذي يجمع في داخله بين عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة أو اتجاهات متباينة بصورة تحقق الانسجام والتوازن بين القوى المعارضة وتجعل كلا منها بمثابة صمام أمان للأخرى.

وقد أقام أفلاطون نظامه المختلط بإدماج عناصر من النظام الملكي مع عناصر من النظام الديمقراطي باعتبارهما النظامين الرئيسيين للحكم واللذين يقومان على مبدأين متعارضين فالنظام الملكي يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الحرية، فإذا أمكن المواءمة بينهما في نظام واحد تحقق الاستقرار السياسي الذي كان ينشده أفلاطون.

والسبيل إلى تحقيق هذا الانسجام هو كفالة قدر من الحرية في النظام الملكي أو تقرير مزيد من السلطة في النظام الديمقراطي، أو بعبارة أخرى ينبغي عدم المبالغة في مبدأ الحرية أو مبدأ السلطة، وإنما يلزم الاعتدال في كل منهما، وقد أثبت التاريخ صحة هذه الفكرة، لأن انهيار الدول يرجع إلى استبداد الملوك والسلطة واستعبادهم للأفراد فينصرفون عنهم ويتحينون الفرص للتخلص منهم، كما حدث في دولة الفرس، أو إلى مغالاة الأفراد في الحرية إلى حد الاستهانة بالسلطة والاستهزاء بالقوانين، كما حدث في أثينا[2].

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول تقسيمات أفلاطون لنظم الحكم يراجع: د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 70 – 71، ويراجع أيضا: د. إبراهيم شلبى: تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، 1985، ص 112 – 118.

(2) وتعد هذه الفكرة هى الأساس الذى أقام عليه لوك ومونسيكيه مبدأ الفصل بين السلطات بعد عدة قرون فيما بعد، يراجع في ذلك: د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 66، ويراجع أيضا: د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 37.

لذلك فقد حاول أفلاطون أن يجمع في دستور واحد بين مزايا الملكية في احترام السلطة وتدعيمها وبين مزايا الديمقراطية في تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاماً يعد في الواقع مزيجاً من النظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي ويمكن تسميته النظام الأرستقراطي الديمقراطي.

وأخيرا فإنه يشترط في الحكام ألا يقل سنهم عن خمسين سنة ويختارون لمدة عشرين عاما، الأمر الذي يجعل منهم بحكم خبرتهم وسنهم عنصراً ملطفاً وصمام أمان ضد تأثير الشباب وميله إلى التجديد[1].

وفي النهاية يمكن القول إن أفلاطون – رغم تعرضه لبعض الانتقادات – قد أثرى الفكر السياسي بإسهاماته التي تركت بصماتها على مر العصور، فهو يعد أشهر الفلاسفة السياسيين على الإطلاق.

ومن هنا يمكن أن نستنتج أهم أفكار أفلاطون الخالدة:

1- فكرة أرستقراطية المثقفين بمعنى أن السلطة السياسية يجب ألا تعطى للأغنى أو للأقوى أو للأكثر عراقة ولكن الأكثر تعليماً ومعرفة، وهي تعبير عن الأفكار القائمة في العصر الحالي حيث التعليم أساسا للنخبة الحاكمة.

2- أن أفكاره في ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة في تكافؤ الفرص تعتبر من الأفكار الخالدة، فقد نادى بجعل الدولة مؤسسة تعليمية بإيجاد نظام للتعليم العام تعطى فيه الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته، بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي أو الجنس.

3- أن آراءه في تدهور الحكومات وميلها إلى الانهيار إلى الأسوأ نتيجة لتغلب نزعات أدنى عند الحكام – أي الميل إلى الزعامة الذي يؤدي إلى التدهور – تعتبر من الأسهامات العامة.

4- أن تأكيد أفلاطون ذات الطبيعة الاقتصادية في نشأة الدولة، وضرورة التخصص وتقسيم العمل تعتبر من أهم الإسهامات السياسية الاقتصادية.

5- أن تأكيد أفلاطون على فكرة وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، من

(1) حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 72.

الأفكار التي كان لها أكبر الأثر على تلميذه أرسطو، يضاف إلى ذلك أراءه الواقعية خاصة في حكم القانون والدولة المختلطة.

6- يكفي أفلاطون فخراً أن المشاكل التي أثارها والحلول التي قدمها لا تزال محتفظة بجدته رغم قدم العهد بها، إذ يجب ألا يفوتنا أنه يفصل ما بينه وبيننا اثنان وعشرون من القرون، وحسبه من الفخر ما كتبه عنه الأستاذ الكبير – بارتملى – إذ يقول هناك محمدة عليا يذكره القارئ لما كتبه أفلاطون تلك هي النزاهة، فإن الإنسان يشعر وهو يدرس أفلاطون بأن روحه مخلصة للخير وأنها جمعت بين الطهارة والذكاء.

7- إذا كان من أهم إسهامات سقراط أنه كان أستاذا لأفلاطون -أبو فلسفة السياسة – فإن أهم إسهامات أفلاطون أنه كان أستاذا لأرسطو الذي يعتبر وبحق أبو علم السياسة كما سنرى لاحقاً.



المبحث الخامس

الفكر السياسي عند أرسطو

تمهيد:

تقاس عظمة المفكر عادة بمدى أصالته من جهة وبسيادة فكرة على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وقد جاء أرسطو Aristole[1] بهذا المقياس ليمثل ذروة الفكر الإغريقي من جهة ولتنقضى ألفا سنة حتى يستطيع الفكر الغربي أن يتخلى عن نفوذه ويتحرر من آرائه، بل ولازالت كثير من نظرياته موضع اعتبار، وخاصة تلك العلوم التي لا يلغي الجديد فيها القديم منها، فقد تجاوزها وإن لم يعد لها إلا قيمة تاريخية، وإن كان ذلك لا يلغيها في نطاق الدراسات الفلسفية والتاريخية والتي نحن بصددها بتلك الرسالة.

فقد توفي والده وهو في سن صغيرة مما تترتب عليه عدم تعلمه وتعلقه بمهنة والده وهي الطب، وقد أرسل لأثينا من قبل القائم بتربيته لاستكمال تعليمه، والتحق بأكاديمية أفلاطون - الذي أثر فيه بالرغم من اختلافه معه في كثير من الآراء - وقد لفت نظر أفلاطون بذكائه واطلاعه الواسع فأطلق عليه "العقل" كما أطلق عليه "القراء"[2].

فكما كان أفلاطون أعظم تلامذة سقراط، فقد كان أرسطو أعظم تلامذة أفلاطون بل ربما أعظم الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم البشرية منذ أقدم

(1) ولد أرسطو عام 384 ق.م. في مستعمرة يونانية قريبة من مقدونيا تسمى "استاجيرا" أي أنه لم يكن مواطنا أثينيًا وقد توفي بعد وفاة تلميذه الإسكندر الأكبر بسنة، وبذلك يكون أرسطو قد عاش 62 سنة تقريباً، يراجع في ذلك:

- Audi, Robert: The Cambrigde dictionary of philosophy, op. cit., p.44.

ويراجع أيضا: - جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 111، ويراجع أيضا: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر، 1984، ص 209.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسيفة اليونانية، مرجع سابق، ص 112.

عصورها التاريخية، حيث جذبته أثينـا بأضـوائها فرحـل إليهـا وهـو لم يبلـغ مـن العمـر الثامنـة عشرة وحيث التحق بأكاديمية أفلاطون واستمر فيها عشرين عاما حتـى وفـاة أسـتاذه سـنة 347 ق.م. وبعـد ذلك ترك أرسطو أثينا وظل بعيدا عنها اثني عشر عاما قضاها في أعـمال مختلفـة كـان أهمهـا اختيـاره معلما للأمير الإسكندر المقدوني – الذي أصبح الإسكندر الأكبر فيما بعد – وفي سـنة 335 ق.م. – تركهـا بسبب عدم انتخابه لرئاستها خلفا له وانتخب شخص آخر أثيني بدلا منه[1]، هذا وقـد عـاد أرسـطو إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة لتعليم الفلسفة والأحياء، وظل يدرس فيها ويؤلف ما يقارب الاثنـي عشر عامـا، ولكنه اضطر إلى الهروب من أثينا خوفا من الاتهام بالزندقة الذي كان سيوجه إليه.

ويبدو أن الفترة التي قضاها أرسطو طالباً في أكاديمية أفلاطون كانـت ذات أثـر فعـال في صياغة وتشكيل فكره إلى حد بعيد، إذ على الرغم مـن بدايـة الدولـة المدينـة – حيـث أسـتطاع فيليـب ملـك مقدونيا توحيد بـلاد اليونـان كلهـا تحـت سـيطرته – فقـد جعـل أرسـطو دولـة المدينـة هـي الوحـدة السياسية الصالحة لكل زمان ومكان، ولعله في ذلك إنما يعكس ما يسود أثينا من سمو الفكر الإغريقي على ما عداه من الأفكار الأخرى[2].

وتتحقق غاية المدينة النهائية – تحقيق السعادة والكفاية لأعضائها – بالوحدة فيما بـين الأفـراد، إلا أن أرسطو يراعي دوافع الطبيعة البشرية مـن ملكيـة ومحبـة للـنفس فيحـدد بدقـة المقصـود مـن الوحدة، فهي عنده ليست الوحدة الكاملـة أو المطلقـة بحيـث تصـل للشـيوعية، لأن في ذلـك الخطـر المحدق على وجود المدينة ذاتها، بل هـي وحـدة محـددة بنطـاق معـين ومحكومـة بمفهـومي العدالـة والصداقة اللتين يجب أن يسودا المجتمع[3].

(1) د. عثمان نويه: المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970، ص31 وما بعدها.

(2) وهنا نلمس الفرق الكبير بين فيلسوف تصدى للاتهام وواجهه ورفض الهروب، بعدما اتيح لـه ذلـك، وآخـر خشي على نفسه فآثر السلامة مختفياً من أثينا، يراجع في ذلك: د. عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، مرجع سـابق، ص 327.

(3) جان جاك شوفاليية: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 82 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. يوسف كرم: تـاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 204 وما بعدها.

ولكن على الرغم من هذا الرباط الوثيق الذي ربط أرسطو وأفلاطون، فقد كان التناقض واضحا بين الشخصيتين: فبينما كان أفلاطون مثالياً يغرق في الخيال ويغالي في التصور الفلسفي، كان أرسطو على العكس واقعياً يؤمن بالمشاهدة والتحليل[1].

فأرسطو لم يبدأ – كما بدأ أفلاطون بالتفكير في الدولة المثالية – أي بالدولة كما ينبغي أن تكون، وإنما بدأ بدراسة الدولة كما هي فعلا، فقام بدراسة كاملة ودقيقة لدساتير الدويلات اليونانية[2]، ثم دراسة تاريخ الأنظمة السياسية ومشاهدة الواقع من أمرها في حاضرها واستمد آراءه ونظراته من الميدان السياسي.

غير أن ذلك لا يعني أن أرسطو لا يعترف بالمثالية، فقد كان يؤمن بالمثالية النسبية – لا المثالية الكاملة المطلقة – أي بتلك المثالية التي تستند إلى الواقع بحيث يغدو من المستطاع تحقيقها على أرض الواقع من الناحية العملية[3].

وقد كان من نتائج النزعة الواقعية التاريخية، وتلك النزعة المثالية النسبية التي اعتنقها أرسطو أن جاء لنا بمبدأ هام من مبادئ علم السياسة يتلخص في أن صلاحية الأنظمة السياسة هي مسألة نسبية، أي أنه لايصح أن يوصف نظام من الأنظمة السياسية بأنه أصلح الأنظمة لكل زمان ومكان، فالأمر في ذلك يختلف باختلاف

(1) ولما كان الفيلسوف الإغريقي أرسطو قد رفض يوتوبيا أفلاطون، وتهكّم بشدة على الدول المثالية الأخرى التي ناقشها، فعادة لا يُعتبر من المؤمنين باليوتوبية، لكنه في الباب السابع من كتابه «السياسة» عرض بنوع من التفصيل للخصائص الأساسية للدولة المثالية، ورأى أرسطو أن أفضل دولة هي دولة تكون قريبة من الاكتفاء الذاتي قدر الإمكان في إطار الحدود التي يفرضها عدد قليل من السكان وإقليم صغير المساحة، وقامت اليوتوبيا التي تصورها على إمكانية معرفة المواطنين بعضهم لبعض، كما وفرت يوتوبيا أرسطو أفضل حياة لمواطنيها: حياة العقل، أو الحياة التأملية، التي ليست حياة انعزالية متقوقعة، بل حياة التواصل الفكري. ورأى أرسطو أن من شأن هذا أن يستلزم وجود فئة من الناس لا تتمتع بحق المواطنة لتقوم بالعمل الحقير؛ مما يحرر المواطنين ويجعلهم يعيشون حياة كاملة ورائعة، يراجع في ذلك:

- ايمان تاور سارجنت: اليوتوبية – سلسلة مقدمة قصيرة جدًّا، مرجع سابق، ص 25.

(2) وتبلغ نحو 158 دستور تقريبا.

(3) Ebenstein, Wiliam: Introduction To Political Philosph, Rinehart and Company Inc, Princeton, University, P. 270.

الظروف الاجتماعية والسياسية، فما كان صالحا لتلك الأنظمة لبلد أو لزمان قد لا يصلح لغير هذا أو ذلك من البلدان أو الأزمان[1].

ولذلك فقد أخذ على أفلاطون أنه توهم شكلاً واحداً ثابتاً لكل المجتمعات وفي كل الظروف[2]، ويمكن إرجاع هذا الاتجاه الواقعى في عقلية أرسطو إلى العوامل الآتية:

1- كان والده طبيبا خاصا للملك المقدوني، ولما كان الطب يتوارث في الماضي، فقد تعلم أرسطو الطب مما كان له أكبر الأثر في اتباعه طريق التحليل والتمحيص قبل أن يصل إلى نتائجه، دون اللجوء إلى طريق الفلاسفة في الاستنتاج والافتراض[3].

2- لم يكن أرسطو مواطناً أثينياً، فلم يكن له الحق في المساهمة في شئون أثينا السياسية[4]، وأهمية هذا أنه لم يكن يرتبط عاطفياً بأثينا، وبالتالي فقد كان أكثر قدرة على التحليل المستقل، فعدم انتماء أرسطو الأصلى لأثينا جعلته أكثر موضوعية وحيادية بالنسبة لمشاكل التدهور الأثينية.

3- لقد قضى أرسطو شطراً كبيراً من حياته في صحبة الملوك، إذ نشأ في معية الملك المقدونى الذي كان والده طبيبا له، ثم أصبح مربياً لابنه الإسكندر، ثم

---

(1) ويجب الا يفوتنا أن ثمة مبادئ اومثل عليا تستهدفها الشعوب فى أنظمتها فى كل زمان ومكان، تلك هى مبادئ الحرية والمساواة والشورى والعدالة فهى مبادئ لم تتغير بتغير الزمان والمكان ولكن هذه المبادئ حين نريد تطبيقها فى الحياة العملية على الأنظمة السياسية تتخذ لها صورا مختلفة باختلاف ظروف الزمان والمكان، وكان من ذلك أن هذه المبادئ يختلف مدلولها باختلاف الازمنة والأمكنة، فما كان يقصد مثلا بمبدأ الحرية فى الديمقراطيات القديمة يختلف عما كان يقصد به فى عصر الثورة الفرنسية او فى عصرنا الحالى.

(2) أحمد صبحى: فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 117.

(3) ثروت بدوى: اصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 74.

(4) وقد باعد بينه وبين ممارسة السياسة فوق ذلك زواجه من فتاة أصلها من الرقيق وقد كان هذا الزواج بمثابة الهواة التى فصلت بينه وبين أهل أثينا الذين لم يغفروا له أبدا هذه الزيجة، يراجع في ذلك:

- M.Pre'lot, Politique d' Aristote, Paris: Presses Universitoires de France, 1950, pp, 12 – 13.

بعد ذلك عاش – أرسطو – ملازما لأحد الملوك الطغاة في آسيا الصغرى، وبذلك استطاع أن يتطلع على الكثير من أسرار العالم السياسي[1] .

4- أن تلمذة أرسطو على يد أفلاطون في شيخوخته، أي على يد أفلاطون الواقعي وليس أفلاطون المثالي، أي تلمذته على يد أفلاطون "القوانين" لا أفلاطون "الجمهورية" مما كان له أكبر الأثر في أن أفكاره السياسية التي قامت على ما جاء به أفلاطون في القوانين والسياسة.

5- أن أرسطو قد عاش في فترة بداية ازدهار أثينا من جديد مع بداية تدهور إسبرطة ونظامها الأرستقراطي العسكري القائم على الشيوعية، كما أن ذكريات حرب البلويونيز كانت قد خمدت إلى حد كبير[2].

وقد ترك أرسطو مؤلفات عديدة في معظم المعارف الإنسانية – تصل إلى 400 مؤلفا – في السياسة والمنطق والتاريخ الطبيعي والشعر والطب وعلم النفس، ويرجع ذلك إلى أن أرسطو لم يكن فيلسوفا بالمعنى الضيق لكنه كان واسع المعرفة ذا دراية بكافة المجالات[3]، إلا أن أهم ما يعنينا من مؤلفاته كتابان هما الدساتير والسياسية.

وقد جمع أرسطو في كتاب الدساتير 158 دستورا للبلاد المختلفة مرتبة ترتيبا أبجديا، وقام بتحليله تحليلا دقيقا، وفي نهاية المؤلف، عالج أرسطو حكومة الطغاة والمستبدين ودساتير البربر ثم درس المطامع الإقليمية للدول، ولكن هذا المؤلف العظيم قد فقد ولم يصلنا منه إلا أجزاء قليلة أهمها تلك التي تتعلق بدستور أثينا وهي تقسم دراسته نفس التقسيم المنطقي الذي يتبع اليوم، فيبدأ بدراسة تاريخية لأصل النظم الأثينية وفي الجزء الثاني يحلل النظم الوضعية القائمة ويقسم الأجهزة الحكومية إلى ثلاث كما هو الشأن عندنا الآن[4].

---

(1) سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 112 – 115. وكذلك؛ د. عبد الحميد متولى: الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 66.

(2) د. حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 77.

(3) د. أحمد أمين و د. زكى نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ص 174، ويراجع أيضا: د. يوسف كرم: مرجع سابق، ص 113.

(4) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 75.

أما كتاب السياسة فيضم تحليلاً في غاية الدقة والأحكام للواقع الذي كان يعيشه أرسطو، والـذي تكلم فيه عن نشأة الدولة والسلطة السياسية من حيث أهدافها وأشـكال الحكومـات – وهـي محـور بحثنا هنا – ، كما بحث في النظم السياسية وأسباب زوالها، وقد كانت آراء أرسـطو ونظرياتـه في هـذه المجالات على درجة من العمق والدقة بحيث يعد أرسطو المؤسس الحقيقي لعلـم السياسـة، ولا يـزال الكثير من آرائه مأخوذا به حتى اليوم.

المطلب الأول

نشأة دولة المدينة عند أرسطو

يظهر التناقض بين أرسطو وأفلاطون في تحليلهما للدولة فقد اتضح-فيما سبق – أن أفلاطـون قـد أرجع نشأة الدولة إلى الحاجة، أي إلى رغبة الفرد في إشباع حاجاته المادية التـي تدفعـه إلى أن يجتمـع مع عدد من هؤلاء الأفراد لأن يشبعوا حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التـي يعدها أفلاطون بمثابة وحدة مثالية مجردة ليس للأفراد وجود مستقل فيها.

أما أرسطو فيرجع أصل دولة المدينة إلى الأسرة التي يعتبرها الوحدة الاجتماعية الأولى مـن حيـث التطور التاريخي[1] فالطبيعة خلقت في الرجل ميلاً غريزياً للاجـتماع بـالمرأة مـن أجـل النسـل وتكـوين الأسرة ثم تجمعت أسر مختلفة وكونـت القريـة، ومـن اجـتماع عـدة قـرى تكونـت الدولـة[2] وظهـرت المدينة[3].

---

(1) لذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشـيوعية التـى أشـار إليهـا الاجتماعيـون المعـاصرون والتـى يقولـون بأنهـا سبقت قيام الجماعة الإنسانية، يراجع في ذلك: د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج 2، أرسطو والمدارس المتأخرة، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1980، ص 226.

(2) براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سـابق، ص 208، ويقصـد أرسـطو بالدولـة، المدينـة، ولافـرق عنـده بينهما، ويراجع أيضا: د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص 226، وأيضا:

– Russel , B, History Of Western Philosphy , London, Macmillan co. 1954, p. 215.

(3) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 37 وما بعدها.

وتتحقق غاية المدينة النهائية – تحقيق السعادة والكفاية لأعضائها – بالوحدة بين الأفراد، إلا أن أرسطو يراعي دوافع الطبيعة البشرية من ملكية ومحبة للنفس فيحدد بدقة المقصود من الوحدة، فهي عنده ليست الوحدة الكاملة أو المطلقة بحيث تصل للشيوعية، لأن في ذلك خطراً محدقاً على وجود المدينة ذاتها، بل هي وحدة محددة بنطاق معين، ومحكومة بمفهومى العدالة والصداقة اللتين يجب أن يسودا المجتمع[1].

فالدولة تجمع تلقائي طبيعي من حيث إن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وأن هذا الذي يبقى منفرداً هو إما بهيمة أو غير ذلك[2] والإنسان في هذا لا تقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التي تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة[3].

ولكن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى، بأنه كائن سياسي، فهو لايتميز عن غيره من الكائنات بالغريزة والتكاثر، لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص الكثير من الكائنات، بل ما يميز الإنسان حقا عن بقية الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من إمكان وجود نشاط عقلي لدى الإنسان، ومن هنا كان الإنسان كائنا سياسياً، وفي هذا يقول أرسطو إن الإنسان كائن سياسي، خلق طبيعياً للعيش في مجتمع[4].

هذا التأصيل التاريخي لنشأة الدولة يتناقض تماماً مع نظرية العقد الاجتماعى التي سوف _يوردها الباحث فيما بعد_ عن كل من هوبز ومنتسكيو ولوك ورسو،

---

(1) جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 82 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 204 وما بعدها.

(2) أرسطوا: السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة 11، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1947، ص 96.

(3) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 61.

(4) د. إبراهم شلبى: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 123.

والتي ترى أن الدولة تنشأ نتيجة عقد Contract أو أتفاق، ذلك لأنه ما دامت الأسرة وهي ظاهرة طبيعية هي الخلية الأولى التي بنيت عليها كل التنظيمات اللاحقة والتي انتهت بظهور الدولة، فلا يمكن اعتبار الدولة تبعا لذلك، نتيجة لعقد أو اتفاق، إذ هي نظام ظهر وفقا لسنة التطور والارتقاء.

وهنا يبدو أن الخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون قد تعدى ناحية أصل نشأة الدولةإلى مسألة تكييف الدولة ذاتها، فبينما كان أفلاطون يرى أن الدولة هي وحدة مجردة ليس للفرد فيها وجود مستقل، اعتقد أرسطو أن الدولة تتكون من مجموعة من الأفراد يختلفون عن بعضهم وأن الاتحاد المطلق معناه القضاء على الدولة[1]، والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل، ويقول أرسطو لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء... فاليد متى فصلت على الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة[2].

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل وبلا فضيلة، فبدون هذه يكون أكثر افتراساً، ومما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هي الدولة[3].

ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو في أن وظيفة الدولة الرئيسية هي تعليم الفضيلة للصغار ولن يتيسر لها ذلك إلا في حالة السلم إذ إنها أنسب الحالات التي تتيح للدولة القيام بواجبها نحو نشر العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد ،ولهذا فإن أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين[4]. فإذا كان نظام الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن الدولة غايتها أسمى من تأمين العيش[5].

---

(1) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 123.
(2) أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 96.
(3) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 61.
(4) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص 225 – 226.
(5) أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 94.

وينظر أرسطو إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أبا أو سيد عبيد أو مالكا، والرجل عند أرسطو ما عدا استثناءات مضادة للطبع، هو الذي يأمر دون المرأة كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يأمر الصغير والأنقص[1].

وإذا كان أفلاطون قد نادى بمساواة المرأة بالرجل حتى في الأمور السياسية والعسكرية فإن أرسطو يعتبر الرجال قوامين على النساء، ويرى أن الرجل هو الحاكم الذي يعامل زوجته معاملة القاضي للمواطنين في حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضي في حكومة ملكية، يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة.

المطلب الثاني

أسس الدولة المثالية عند أرسطو

على الرغم من سعة إدراك أرسطو إلا أنه – مثله مثل كل فلاسفة الإغريق – كان يتصور المجتمع الإنساني الراقي في صورة المجتمع الإغريقي أي دولة المدينة وانطلاقاً من هذا فقد حاول أن يرسم صورة تحقق التوازن والاستقرار لدولته المثالية –دولة المدينة – من حيث العناصر الضرورية لوجود هذه الدولة وموقعها ومساحتها وعدد سكانها.

فيرى أرسطو أن العناصر الضرورية لوجود الدولة تنحصر في توفير المواد الغذائية على تفاوت اختلافها، كما يجب أن يتوفر سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات، كما لابد من توفر السلاح والعتاد العسكرى المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفا وذلك لإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية، كما لابد من تواجد وفرات في الثروات والمواد والعناصر التي تكون بمثابة احتياطي عام للدولة تستخدمه في الطوارئ وفي وقت الحرب، كما لابد من توفير عنصر ديني، في الدولة يمثله الكهنة بالإضافة إلى وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

---

(1) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 62.

ويؤكد أرسطو أن الدولة تقتضي كل هذه الوظائف المختلفة، ولذلك يلزم لها زُرّاع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وأناس أغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجتها ومصالحها[1] .

أما من ناحية موقع المدينة فيجب أن يختار بحيث يكون ملائما للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من الشرق، كما يكون متصلاً بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر في الشتاء من أي برد آخر، كما يجب أن يكون ملائما للتصرف في المشاغل الداخلية للسكان، وملائماً لصد الغارات الخارجية، ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة في وقت الحرب، وأن يكون شاقاً على الأعداء في الدخول إليها أو حصارها.

ويبدو أن أرسطو يلتزم بهذه الحدود رغم ما فيها من تعسف ظاهر لأنه يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية، أما نظام الإمبراطوريات فهو في نظره نظام فاسد، لأنه وحدات وعناصر متجانسة لا يجمعها مبدأ أو غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهي تحقيق السعادة للمواطنين حيث إنها خيرهم المشترك الذي يتفق مع مطالبهم وآمالهم[2].

ويؤيد أرسطو التمييز القانوني والاجتماعي للسكان بالصورة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقي ومن ثم فهناك العبيد والأجانب والأجانب المقيمون وهم جميعا لا يملكون حق المواطنة بالمعنى السياسي، فالمواطن بالمعنى السياسي ينحصر فقط كما تصور أرسطو في كل من يشارك في العمل السياسي بصورة مباشرة[3] وتأسيساً على ذلك يكون عدد المواطنين محدودا جدا.

ولذلك لا يمكن القول بوجود ديمقراطية حقيقية في المدن القديمة مهما كان النظام المطبق، لأن جميع المدن القديمة، عرفت الرق، وحرمت الرقيق من صفة المواطن ومن الحرية ومن مباشرة الحقوق السياسية بكافة أنواعها.

(1) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 67.

(2) أرسطو: السياسة، الكتاب الرابع، الباب العاشر، الفقرة 8، نقلاً عن: على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 68، وأيضا: د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص 223.

(3) د. إبراهيم شلبى: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 125.

ولم يعمد أرسطو – كما عمد أفلاطون – إلى بيان تفصيلي لنظام الدولة المثالية، وإنما اقتصر فقط على بيان العناصر أو الأسس التي تقوم عليها هذه الدولة التي يطلق عليها أحيانا الحكومة الدستورية وأحيانا الجمهورية – فإذا كنت قد تحدثت فيما سبق – عن نظرية أرسطو في الدولة بصفة عامة، من حيث نشأتها، ونظامها، ونظم الحكم فيها، وسلطاتها، فإن الحديث سيقتصر هنا على أسس هذه الدولة التي تتلخص فيما يلى:

أولا: سيادة أحكام القانون: إذا كانت السلطة عند أفلاطون ظاهرة خاصة فردية تتعلق بشخصية الحاكم، ويمارسها الفيلسوف أو الحكيم على أنها خاصة بشخصه ونالها بفضل علمه ومعرفته، ومن ثم فهي مطلقة يستخدمها الحاكم وفقا لمشيئته التي لا تخطئ دون أن يتقيد بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة فالحاكم عند أفلاطون، ليس ملزماً أن يضع قواعد عامة مسبقا ليطبقها على الحالات الفردية بل يفصح عن إرادته في كل حالة خاصة وفقا لظروفها وملابساتها، ومن هنا يقال إن الخاص يسمو على العام عند أفلاطون[1].

أما أرسطو – فعلى العكس من ذلك – يرى أن السلطة تنبع من الجماعة، وبالتالي تكون السلطة للقانون وليست للحاكم كما يقول أفلاطون ومبدأ سيادة أحكام القانون ليس مجرد ضرورة، بل هي شرط لصلاحية النظام، فمهما اتصف الحاكم بالعقل والحكمة فهو بشر وليس إلها منزهاً عن الخطأ ومن ثم فلا غنى له عن القوانين، لأن القانون – كما سبق ذكره – هو العقل مجرداً عن الهوى، إذ يتمتع بصفة التجريد التي لا يمكن أن يرقى إليها بشر[2].

(1) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 78.

(2) قد يقال إن أفلاطون قد سبق أرسطو فى كتابيه "السياسي" و"القوانين" فى مسألة تأكيد سيادة القانون، غير أنه يجب أن يكون واضحاً أن أفلاطون حينما أشار إلى ذلك قد جعل من تلك الدولة المختلطة، درجة تلى فى صلاحيتها دولته المثالية، فى حين أن أرسطو قد اعتبر دولة القوانين أسمى صور التنظيم السياسي فاعطاها صفات التفوق والامتياز على ما عداها من أشكال ونظم الحكم الاخرى، يراجع في ذلك: د. على عبد القادر: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 14، وأيضا: د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 109 – 110.

لذلك يرى أرسطو أن توكل مهمة وضع القـوانين - أي تلـك التشريعـات أو المبـادئ والقواعـد العامة - إلى الشعب بحيث لا يترك للحكام (الملوك) أو غيرهم من رجال السـلطة التنفيذيـة سـلطة إلا في المسائل الفردية، على أن تكون سلطتهم هذه خاضعة لأحكام القانون[1] .

وبالرغم من ذلك لجأ أرسطو لمجموعة من الحكام أو بمعنى آخر خدام القانون، لإيجـاد الحلـول للحالات الخاصة التي سكت عنها القانون أو التي لا يناسبها حكم القانون لعموميته وتجريده[2].

فهو يرى أن مبدأ سيادة القانون يمنع الحكام من الانحراف أو العبـث بالأنظمـة مـما يـؤدي إلى تحقيق الاستقرار المأمول، حيث إن القانون ما هو إلا أمر عقلى مجرد عن الهوى، والدولة الصالحة هي التي يكون القانون السيد الأعلى بحيث يرضي المواطنين ويحفظ كرامتهم ويحقق عزتهم[3].

ثانياً: التعليم: يعتبر التعليم أحد الأسس الهامة التي ارتكزت عليها دولة أرسطو المثالية، حيـث يرى أرسطو أنه عملية لتحويل الناس إلى مواطنين صالحين، أو تدريبهم على ممارسة الفضيلة، ومن ثـم فإن أرسطو يوصي بوضع التعليم تحت الاشراف المباشر للدولة.

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه أفلاطـون يعـود فيقبـل فكرتـه عـن تنشـئة الحكام وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع مـن زراع وصـناع وتجـار كـما هـو مفصـل في "الجمهورية"، إلا أن أرسطو لا يربط موقفـه في التنظـيم السـياسي بـأى مبـدأ مثـالي خـارج عـن نطـاق التجربة الواقعية[4].

فالدولة وظيفتها لا تكون مقصورة على الحاجات الضرورية للأفراد بل غايتها القصوى الاهتمام بعقل الإنسان وذلك لابد من الاهتمام بنظم التربية والتعليم والثقافة[5].

---

(1) Sabine, A History of political Theory, Op.Cit,. p. 227.

(2) جان جاك شوفالية: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 87 وما بعدها.

(3) د. السيد عبد الحميد فودة: النظرية الدستورية، مرجع سابق، ص 52.

(4) د. عبد الحميد متولى: الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص72.

(5) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص 59 - 60، ولمزيـد مـن التفاصـيل يراجـع أيضا: د. إبراهيم مدكور و د. يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1949.

كذلك فإن المنهاج التربوي الذي اقترحه أرسطو يتفق في وجوه كثيرة مع ذلك الذي اقترحه أفلاطون، فهو يقوم على أساس التعليم الإلزامى، وازدراء ذلك التعليم الذي يبغي المنفعة[1]، وهو يستهدف الأطفال الذين سيصبحون مواطنين مع استثنائه للعبيد الذين عليهم أن يتعلموا فنوناً نافعة لهم.

وحين يشرح أرسطو منهاجه التربوي يستثني منه المرحلة العليا التي اقترحها أفلاطون في برنامجه، وبذلك تصبح المرحلة الأولية للتعليم – التي تمتد حتى سن الشباب – هي الأساس والمبتغى، ومن ثم فهو يقسمها سباعياً – أي كل سبع سنوات – إلى ثلاث مراحل[2]:

ثالثا: العدالة: يميز أرسطو في الفصل الخامس من كتابه "الأخلاق" بين معنين للعدالة[3] فهي من ناحية المعنى الواسع توازي كل الفضيلة الخلقية حيث إن الرجل العادل هو الرجل الورع الفاضل الشريف، وهي من ناحية أخرى للمعنى الضيق فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والكرم ويقصد بها إعطاء كل ذي حق حقه، أو هي تلك الفضيلة التي يتحلى بها الإنسان في معاملته مع الآخرين في أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك[4].

والحق هنا له معنيان أولا: ما توزعه الدولة على أعضائها من ثروات ويسمى العدل التوزيعي، ثانيا: ما يتحقق فيما بين الأفراد ويسمى العدل التبادلي أو التصحيحي[5].

وقد أضاف أرسطو أن العدل ثابت بذاته لا يتغير وإن كان التعبير عنه قد يتغير بحسب كل مجتمع، فكل شعب له نظام حكم وله طباع تختلف عن غيره من

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص 234.

(2) سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 124.

(3) د. طه عوض غازي: دروس فى فلسفة القانون الطبيعي، بين المنادين به والمنكرين له، دار النهضة العربية، ص 57 وما بعدها، ويراجع أيضاً:

- M.villy: leçons d'histoire de la philosophie du droit, ch: abrege du droit naturel classique, paris, Dalloz, 1962.P.109, 165.

(4) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 113 – 114.

(5) Aristote: the ethics of aristote troduction, London welldon, London Macmillan, 1922, book, v.chap, P.141 – 142.

الشعوب الأخرى، كما أنه لا يوجد نظام يلائم كافة الشعوب، لذا يمكن القول إن القانون الطبيعي هو العدل في ذاته وهو ثابت لا يتغير، أما القانون الوضعي فهو العدل الذي يصنعه المشرع والذي يتغير من فترة إلى أخرى ليواكب تطور المجتمع[1].

من هنا يرى أرسطو أن العدالة هي أساس سعادة الفرد، لأنه يرى أن السعادة في الفضيلة، وأن الفضيلة وسط بين طرفين كليهما رذيلة، فنجد مثلا أن فضيلة الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن من ناحية والتهور من ناحية أخرى، وفضيلة الكرم وسط بين رذيلتين البخل والتبذير.

وقد اشترط لصالح الدولة أن تكون السيادة فيها للقانون بحيث يكون له السيادة العليا، ويتمثل هدف الدولة في تحقيق سعادة الإنسان التي تتحقق عن طريق سيادة القانون للمدينة[2].

وهنا نصبح إزاء ما يسميه أرسطو بمفهوم العدالة القانونية التي هي ليست جزءاً من الفضيلة وإنما هي الفضيلة بذاتها وتكون هي الفضيلة الكاملة[3].

وإذا كانت العدالة هي أساس سعادة الفرد، فإنها تعد بالتالي أساس سعادة الدولة لأنها تكفل حسن سير نظامها، كما تكفل استقرار أداة الحكم، فالوسط هو خير الأمور[4].

وبناء على هذه الفكرة - أن الوسط هو خير الأمور - انتهى أرسطو إلى القول إن الطبقة الوسطى - التي هي وسط بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة تعد خيراً من هاتين الطبقتين وأجدر منهما بتولي مهام الحكام[5].

وبعد هذا العرض لأسس الدولة المثالية عند أرسطو - يطيب للباحث أن يعرض أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف التي يمكن استنتاجها من ثنايا المنطلقات الفكرية والمنهجية التي أوردها كل من أرسطو وأفلاطون.

(1) د. السيد عبد الحميد فوده: النظرية الدستورية، مرجع سابق، ص 85 وما بعدها.

(2) د. فايز حسين: فلسفة القانون، مرجع سابق، ص 171 وما بعدها.

(3) Kelsen, Hans , Aristote ,Doctrins of Justice, in Kramnick, 1955, p. 54.

(4) د. على عبد القادر: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 160 - 161.

(5) د. عبد الحميد متولى: الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص67.

فنواحي الشبه أو الاتفاق تبدو واضحة في أن أرسطو – رغم واقعيته – كان كأستاذه أفلاطون في أنه جعل نقطة البداية في كتاباته هي البحث في الدولة المثالية، لذلك فإن كلا منهما قد قدم تصورا للدولة المثالية التي تهدف إلى تحقيق الحياة السعيدة للجماعة، وإن تحقيق هذا المطلب لا يمكن أن يقوم إلا على العدالة والفضيلة التي تكتسب بالتعليم ومن ثم فقد جعل كلا منهما من شئون التعليم في يد الدولة، ومن ناحية ثانية فتد اتفق الفيلسوفان في القول إن الحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق إلا في إطار دولة المدينة التي تضع السلطة في أيدي ذوي الفضل والمعرفة، وحيث إن الفضيلة لا يمكن أن يكتسبها الجميع وأنها تنحصر في بعض الأفراد دون الآخرين، فقد حاول كل من الفيلسوفين أن يقيد صفة المواطنة بشروط معينة[1] تحقق فكرة المواطن الصالح.

ولكن هذا التشابه بين الفيلسوفين لا يعني عدم وجود اختلاف بينهما، فقد ظهر هذا الاختلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون في الآراء والانتقادات التي أبداها الأول نحو ما كان الثاني يأخذ به ويعتقد، وبدا ذلك واضحا في التهجم الذي أبداه أرسطو تجاه ما نادى به أفلاطون من شيوعية المال والنساء كما ظهر هذا الاختلاف واضحاً في وجهة نظر كل منهما ومبدئه.

فأفلاطون يجسد المثل والفلسفة، بينما يجسد أرسطو العلم والواقع وقد بدا ذلك واضحا في عدم تسليم أرسطو بالمثالية المطلقة – عكس أفلاطون – وتمييزه بين المثالية المطلقة والمثالية النسبية التي يمكن تحقيقها في إطار الواقع، لهذا يمكن القول إن أرسطو قد اهتم بما هو قائم فعلا أكثر من اهتمامه بما يجب أن يكون، ومن ثم فهو قد واجه المشكلة السياسية في المدينة اليونانية بطريقة وضعية، وقد جعل نقطة البدء في الدراسة التي يقدمها.

وفضلا عن ذلك، فإن أفلاطون لا يرى إلا نظاماً واحدا مثالياً، بينما يرى أرسطو أن النظام الأصلح يختلف من بلد إلى بلد تبعا لظروفها الجغرافية والاقتصادية وحسب طبيعة شعبها وأخلاقه، ولذلك يعد الكثير من النظم السياسية مقبولاً وصالحاً نسبياً.

(1) د. ابتسام محمد جويلى: التأصيل التاريخى والأساس الفلسفى لمفهوم المواطنة، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراة كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2018، ص 20 – 21.

وأخيرا فقد آمن أرسطو بالكثرة وبأن رأي الأغلبية يفوق رأي الفرد مهما تحلى ذلك الفرد بحميد الصفات وضروب المعرفة والحكمة، ولذلك فقد جعل من الطبقة الوسطى عماداً لنظامه السياسي، أما أفلاطون فقد جعل قاعدة مجتمعه السياسي هي دكتاتورية الفرد العاقل أو العدد المحدود جدا من العقلاء[1].

وقد خصص أرسطو في كتابه السياسة فصلاً كاملاً للدفاع عن مبدأ سيادة القانون وسموه على إرادة الأفراد بما فيهم الحكام، وتجدر الإشارة إلى أن القانون الذي له سيادة يتصف بالعمومية حيث لا توضع نصوصه لحالات خاصة ولاتنطبق على أفراد معينين[2] .

وفي النهاية يمكن القول إنه لا تزال لهذا المفكر الكبير – رغم تعرضه لبعض جوانب النقد – بعض الآراء والملاحظات التي تحتفظ بقوتها ودقتها حتى اليوم رغم ما مر عليها من قرون، منها:

1- الدستور الصالح ليس هو الصالح لطبقة واحدة فقط ولو كانت الأغلبية هي من قامت بوضعه بل هو الذي يهدف لصالح الأمة جميعاً.

2- قد يحدث أحيانا أن نجد بلدا ذا دستور غير ديمقراطي ولكننا إذا نظرنا إلى الواقع نجده ديمقراطياً، كما أننا قد نجد بلدا ذا دستور ديمقراطي ولكننا إذا نظرنا إلى التطبيق نجده يحكم أوليجاركياً، أي بواسطة طبقة من الأغنياء تحكم الشعب لصالحها الخاص لا لصالح الشعب[3].

وكأن أرسطو يريد بذلك أن ينبه أذهان المفكرين إلى أنه من أجل أن يتبين كنه نظام من أنظمة الحكم ومن أجل أن يُكوّن عنه رأيا سليماً صحيحاً، يجب ألا تقف النظرة إليه عند حد النظر إلى الدستور ذلك البلد، أي ذلك النظام الذي يتبينه النصوص الدستورية المدونة على الورق – إنما يجب كذلك – بل وقبل ذلك

(1) ومن ثم يسهل عليها أن تحظى برضاء الشعب، يراجع في ذلك: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص 78.
(2) د. سمير عبد السيد تناغو: النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، 1999، ص 149.
(3) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 88، ويراجع أيضا: د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 128.

أن تمتد النظرة حتى تشمل كيفية تطبيق ذلك النظام أو الدستور في الحياة العملية الواقعية، إذ إن التطبيق قد يختلف مع النصوص المدونة في الدساتير.

ومما لا شك فيه أن أرسطو قد ترك تراثاً ضخماً في مجال الفكر السياسي، فعظمة أرسطو لا تأتي فقط من عمق فكره وتحليله، وإنما تأتي من كونه يعتبر آخر المفكرين الذين يمثلون في ذاتهم مدرسة فكرية، وبعد عصر المدارس الفكرية هذه، عرف الإغريق عصر المدارس الفكرية الجماعية التي عاصرت أحداثاً وتطويراً تقهقرياً في الواقع وأيضا في الفكر مما جعلها تدعو لفكرة الدولة العالمية ومبادئ العدالة الطبيعية وتسويء ما بين الأفراد بالنظر إلى أنهم ينتمون جميعا إلى أسرة واحدة تقوم على الحب والتعاون والإخاء.

وخمود الحركة الفكرية عند الإغريق يرجع إلى ما أحدثته فتوحات الإسكندر الأكبر من تغيير شامل في بلاد اليونان، إذ فتحت آفاقا جديدة، وأظهرت قصور المدينة اليونانية المستقلة عن أن تكون وحدها دوراً سياسياً ذا شأن.

وعقب وفاة الإسكندر، تنازع قواده على إمبراطوريته فيما بينهم، وقامت بينهم الحروب والخلافات، كل هذا كان من شأنه أن أخذت نظرية دولة المدينة التي أقام عليها أرسطو وأفلاطون نظرياتها السياسية في السقوط والانهيار، وكانت هناك قوة جديدة تفرض نفسها بادئة من الغرب أيضا لتربط بين الأجزاء المبعثرة لإمبراطورية الإسكندر، وهي الإمبراطورية الرومانية[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بعد كل هذا العرض اليوناني لظهور هذه المفردة "الديمقراطية" في بلاد اليونان نتساءل عن السر في تمسك الشعب الأثيني بنظامه الديمقراطي واستمر هذا التمسك حتى بعد هزيمة اثينا عسكرياً في صراعها مع اسبرطه. وان الاجابة عن هذا التساؤل يكون في أن النظام الديمقراطي حقق للأثينين مبدأ سيادة القانون .

في حين أن أهم الآثار التي تركتها الفلسفة اليونانية السياسة تمثلت في النقاط الآتية[2]:

(1) ه.ج.ويلز: ترجمة عبد العزيز جاويد، موجز تاريخ العالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958، ص 112 – 115.

(2) د. بطرس غالي و د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 53 – 54.

1- الأفكار الخاصة بالحرية والديمقراطية.

2- أعطى الإغريق أهمية للمدنية من خلال تمتعها بالاستقلال الذاتي داخلياً وخارجياً.

3- حب الإغريق للحرية.

4- حرية التفكير وحرية التعبير عن الآراء، فقد شجعت أثينا هذه الحريات بمختلف الطرق، أما من ناحية استعمال مواطني اثينا هذه الحريات يعود إلى طبيعة نظامهم الاجتماعي، وإنهم كانوا يتمتعون بفراغ أكبر مما يتمتع به المواطنون في العصر الحديث.

5- إن الإغريق أول من وضع الحجر أساس في بناء الحرية الفردية، لأنهم اعتبروا الحكومات الاستبدادية وحكومة الأقلية أسوأ أنواع الحكومات.

وفي نهاية الفكر الديمقراطي في العصور "اليونانية"، نرى أن أول تجربة ديمقراطية في التاريخ كانت في أثينا، والحقيقة أن أثينا لم تطبق النظام الديمقراطي إلا بعد تطور سياسي طويل استغرق حوالي سبعة قرون.

المطلب الثالث

شكل الحكومة عند أرسطو

لقد كان للاتجاه التحليلي في عقلية أرسطو أعظم الأثر في تقسيمه لنظم الحكم، كما أن كتاب "الدساتير" الذي جمع فيه 158 دستورا للبلاد المختلفة قد ساعده على الإلمام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات[1] – وهي محور

(1) يميز أرسطو بين الدولة والحكومة، فالدولة عبارة عن اجتماع للمواطنين بينما الحكومة هى اجتماع أولئك المواطنين القابضين على زمام السلطة، ويدبروا شئونه فالحكومة وسيلة ملموسة وحقيقية لتنفيذ أهداف الدولة ومزاولة وظائفها السياسية والخلقية، وبينما تتغير الحكومة بتغير القابضين على السلطة العليا فى المجتمع، ولا تتغير الدولة، مطلقاً، إلا بتعديل دستورها، وتتشكل الحكومة فى دولة أرسطو على أساس من عراقة الأصل والميلاد أو الثروة أو العدد، يراجع في ذلك: د. على عبد القادر: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 148، ويراجع أيضا: د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم: مرجع سابق، ص 114، وأيضا: د. عمر عبد الحى، مرجع سابق، ص 224، وايضا: د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 52 وما بعدها.

دراستنا هنا - فقدم تصنيفاً بستة أنظمة سياسية مختلفة قام بتحليلها وتنسيقها منطقياً.

وقد انتهي أرسطو إلى تقسيم أنظمة الدول مثله مثل أفلاطون[1] وذلك على أساس مدى اتجاه النظام لتحقيق مصالح الجماعة أم لتحقيق مصلحة الحاكم أو الطبقة الحاكمة فقط[2].

فيقسم أرسطو الحكومة إلى ثلاثة أنواع من الحكم الصالح تطلب فيه المصلحة العامة، وثلاثة أنواع من الحكم الفاسد تطلب فيه مصلحة فئة دون فئة[3].

وإزاء ذلك فإن صلاح الحكم أو فساده لا يعرف من الاسم الذي يطلقه الحكم على نوع حكمه، وإنما على الغاية التي يحاول الوصول إليها في حكمه: فعندما يكون القصد من حكمه النفع العام فحكمه يصبح صالحاً، وإذا استقل حكمه لمصلحته الشخصية فيصبح حكمه سيئا فاسدا مهما أطلق عليه من أسماء[4].

وقد اعتمد أرسطو في تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين:

أحدهما معيار كمي وعددي والآخر معيار كيفي وموضوعي[5].

فمن حيث المعيار الكمي الذي يقول فيه أرسطو إن السلطة قد تكون في يد فرد واحد أو في يد عدد محدود أو في يد الأغلبية، ومن حيث المعيار الكيفي يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها: فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقاً للقانون وبرضاء المحكومين كانت حكومة

(1) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 97.
(2) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 205 وما بعدها.
(3) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى ايام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص 116.
(4) ماجد فخري: أرسطوطاليس، ط3، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1986، ص 155، ويراجع أيضا:
- Mc.doland, lee Cameron Western Political Theory , From it's Origins To the Present , Harcourt Peace and World Inc, N,Y,1968, pp. 57 – 58.
(5) ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 28.

صالحة، أما إذا كانت تعمل دون مصلحة الجماعة أو إذا كانت تحكم بغير القانون وقواعد تنظيمية عامة أو إذا اعتلى الحكم رغماً عن المحكومين ومستنداً إلى القوة تكون الحكومة فاسدة.

ويمزج أرسطو بين المعيارين الكمي والكيفي معاً، فيقدم لنا تقسيماً سداسياً – كالذي قدمه لنا أفلاطون في كتابه "السياسي" للحكومات –، ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة كالآتي:

أولا: الصور الصالحة:

1- النظام الملكي: حيث يكون الحكم فرديا، ووفقا للقانون، ويستهدف الصالح العام.

2- النظام الأرستقراطي: حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة، من جميع الوجوه، والتي تحكم طبقا للقانون ومن أجل الصالح العام.

3- النظام الدستوري أو المختلط: وفيه تكون السلطة للأغلبية وهو النظام المثالي في نظر أرسطو.

ثانيا:الصور الفاسدة:

1- النظام الاستبدادي: حيث يكون الحاكم فردا يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم إرادة المحكومين.

2- النظام الأوليجاركي: حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء، أي حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة.

3- النظام الديمقراطي: وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى[1].

---

(1) ويبدو أن الفرق الوحيد بين معالجة أفلاطون وأرسطو للموضوع هو إن الأول يصف الدولة الدستورية بأنها تلك التى تخضع للقانون، ويصفها الثانى بأنها تلك التى تحكم للصالح العام، وفى ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية، فإنه قد رأى أن الوصفين يكادان أن يؤديا إلى نتيجة واحدة، يراجع في ذلك: جورج سباين: تطور الفكر السياسي،=

ومن بين هذه الأنواع والصور الستة للحكم -الصالحة والفاسدة - توجد صور عديدة هي مزيج من أكثر من نوع واحد، أو هي خليط متفاعل من كل هذه العناصر، فمثلا بين النظام الملكي الصالح وبين النظام الاستبدادي الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف في درجة صلاحيته أو فساده بحسب مدى قربة من النظام الملكي أو من النظام الاستبدادي، فكلما قرب النظام السياسي إلى النظام الملكي أصبح أكثر صلاحاً أو أقل فساداً وعلى العكس كلما كان الحكم قريب الشبه بالنظام الاستبدادي قد يكون صالحاً في جميع عناصره، وقد يكون فاسدا مطلقاً، وقد يكون هذا هو الغالب، صالحاً في بعض عناصره وفاسدا في بعضها الآخر[1].

ويبدو أن أرسطو قد جعل الصفات الأخلاقية - وليس نوع الدستور - هي الأساس في التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة، فالأرستقراطية هي حكم أولئك المتحلين بالفضيلة، والأوليجاركية هي حكم المتمكنين من الثروة وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والغنى صفتين مترادفتين ترادفاً دقيقاً لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجح جداً أن يكون متصفاً بالفضيلة، وعلى هذا فهناك فرق بين حكم الأخيار - الأرستقراطي - وحكم الأغنياء - الأوليجاركي - لأن الأخيار يرجح أن يكون لهم من الثروة إلا مقدارا معتدلاً، وأن هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقي تمتد لتشمل، أيضاً النظامين الملكي والاستبدادي[2].

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً في أنواع الحكومات الصالحة والفاسدة وبحث في تفاعلها وتطورها، وقد رأى أرسطو أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة

= مرجع سابق، ص 128 – 129، وأيضا: د. أحمد أمين و د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 211.

ومن الملاحظ أن أرسطو قد أدرج النظام الديمقراطى ضمن الصور الفاسدة لأنه هو الذى حكم على أستاذ أستاذه بالاعدام (المقصود هنا بسقراط).

(1) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 28.

(2) أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 197.

طيبة، إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائما بعقل وحكمة، ويبتعد عن الطيش والهوى، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطرا أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الآمر والناهي الوحيد في الدولة.

وعندما ينتهي أرسطو من التفريق بين أنواع الحكومات يعطي دفاعاً فيه تحفظ عن الديمقراطية بسبب أن أقل الحكومات الفعلية ضرراً، ومن ثم تكون الديمقراطيات هي خير الحكومات القائمة فعلا[1].

وقد قسم أرسطو الديمقراطية إلى خمسة أنواع هي[2]:

1- النوع الأول من الديمقراطية يشمل المساواة، وهى المساواة المؤسسة على القانون والتي تقول إن الفقراء ليس لهم حقوق أوسع من حقوق الأغنياء، فلا الأولون ولا الآخرون يختصون دون سواهم بأن يكونوا سادة لكنهم يكونون على نسب متشابهة، وعندما تكون الحرية والمساواة هما القاعدتان الأساسيتان للديمقراطية فكلما كانت المساواة في الحقوق السياسية تامة كانت الديمقراطية خالصة من كل شائبة بسبب أن الشعب يكون فيها الأكثرية وإذن يكون رأي الأكثرية فيها هو القانون، وبالنتيجة يصبح الدستور هو بالضرورة الديمقراطية بعينها.

2- النوع الثاني من الديمقراطية فهو يتعلق في الوظائف العامة والتي تكون مشروطة بنصاب معين هو في أغلب الأحيان ضئيل القدرة وتكون فيه مفتوحة إلى كل أولئك الذي يملكون النصاب المحدد وتكون مغلقة أمام أولئك الذين لا يملكون.

3- وهناك نوع ثالث من الديمقراطية يرى أن كل المواطنين الذين لا تراعى في صفتهم هذه يصلون إلى وظائف الحكم لكن القانون هو صاحب السلطان على جهة السيادة.

(1) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 304.

(2) وللمزيد حول أنواع الديمقراطيات عند أرسطو، يراجع في ذلك:أرسطو طاليس، السياسة، مرجع سابق، ص 320 – 321. ويراجع أيضا:

– Frank Cunningham, Theories of Democracy, Acritical Introduction, Rontledge, London, New York, 2002 , p. 56.

4- وفي النوع الرابع من الديمقراطية يكفي ليكون المواطن حاكما أن يكون مواطناً بأية صفة كانت والسيادة فيه أيضا للقانون.

5- وأخيراً فإن النوع الخامس يقبل مع ذلك الشروط نفسها ولكن فيه تنتقل سيادة القانون إلى الكثرة التي تكون مقامة وعند ذلك تصبح الأوامر الشعبية هي التي تقضي لا القانون، والفضل في هذا للمحاكم الشعبية.

ويذكر أرسطو أن الديمقراطية تقرر بكل أنواعها على حساب الأهمية الخاصة إلى كل جزء من أجزاء الشعب، فإذا كان الزراع هم الأكثر عددا كان النوع الأول من الديمقراطية، وإذا كان الصناع هم الأكثر عدداً كان النوع الأخير من الديمقراطية، أما الأنواع الأخرى بين هذين الطرفين[1].

بالإضافة إلى هذا فإن الملكية تستلزم مبدأ الإرث، ومن السخيف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئا بعد، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيماً أم مجنوناً[2].

أما الحكومة الأرستقراطية، والتي تكون السلطة فيها في يد الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضا أن تعمل - هذه القلة - دائما على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة.

لذلك فقد رأى أرسطو أن أفضل الحكومات هي الحكومة الدستورية[3]، ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو أن دستورها - المثالي - يقوم على فكرة النظام المختلط الذي أساسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامين الديمقراطي والأوليجاركي ليتكون - من هذا الجمع - نظام جديد يسميه النظام المختلط[4].

(1) أرسطو طاليس: السياسة، مرجع سابق، ص 430.

(2) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 70.

(3) يستعمل أرسطو كلمة Poitie أو Politeia فى تسمية هذه الحكومة وهى كلمة يمكن أن تطلق على جميع نظم الحكم، وقد سبقه فى استعمالها كثيرون منهم هيبودام وأفلاطون وأصدق ترجمة لها هى الدستور، يراجع في ذلك: د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، هامش ص 83.

(4) نيقولا ميكافيللى: الأمير، تراث الفكر السياسي، قبل الأمير وبعده، ط 11، تعريب خيرى حماد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982، ص 226، ويراجع أيضا: =

ويتفق الباحث مع أرسطو في أن النظام المختلط هو أفضل نظام للحكم ويعطي هذا النظام حقوق الأفراد إذ يوفر لهم العدالة ويضمن لهم حقوقهم الدستورية، وكذلك في حالة رفض أرسطو للنظام الاستبدادي إذ يعتبره "أنه نظام ناقص للعدالة السياسية".

مما تقدم نلاحظ أن أرسطو لا يقيد نفسه في تقسيم محدد للحكومات، وإنما يعتقد بوجود أشكال أخرى لها، بسبب أن كل مجتمع سياسي يحتوي على عناصر عديدة متفاوتة في القوة[1].

بيد أن الحكومة الديمقراطية عند أرسطو هي الشكل الذي فيه تقسم المناصب بين الناس بعضهم والبعض الآخر بالقرعة[2].

وارتفع صوت أرسطو في كتابة السياسة لتعريف الديمقراطية من بين نماذجهاً الأساسية الحرية والمساواة فقال "إن الحرية كما يقال، هي الفرض الثابت لكل ديمقراطية، ففي الديمقراطية الحق السياسي هو المساواة، لا على حسب الأهلية بل على حسب العدد، ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن المساواة يجب أن تكون هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق لأنه إنما يصدر عن هذا المبدأ. أن المواطنين يجب أن يكونوا سواء من أجل ذلك فإن الفقراء في الديمقراطية هم السادة دون الاغنياء لأنهم الأكثر عدداً..."[3].

وفي – رأي الباحث – أن أرسطو في تعريفه هذا للديمقراطية، إنما يقترب من الديمقراطية السياسية التي بزغت عندما انطلقت الثورة الفرنسية عام 1789 والتي كانت تدعو إلى (الحرية والمساواة).

= Harmon, M. judd, Political Thought From Plate to the Aritotle, op.cit,. p.55.

– Mcdoland, lee Cameron, western Political theory Mcgrew,hill Book co.N.Y.1962,p.320.

(1) د. إبراهيم درويش: النظام السياسي، مرجع سابق، ص83.

(2) أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص 61.

(3) أرسطو طاليس: السياسة، مرجع سابق، ص 362.

وتظهر الديمقراطية عند أرسطو عندما يستلم الحكم رجال أحرار ومن غير أصحاب الثروات، الذين يكونون غالبية، وأهم سمات الديمقراطية هي الحرية والمساواة، إذن جب أن نفرّق بين الديمقراطية التي يكون الأمر فيها للقانون مع الديمقراطية التي يكون الأمر فيها للجمهور المتقلب الأهواء في الانتخابات[1].

ولقد استخدم أرسطو نظام الحيلة في الديمقراطيات، إذ يعطي مكافأة للفقراء الذين يحضرون المحكمة والجمعية العمومية، ولا شيء على الأغنياء الذين لا يحضرونها، حتى يكون التأليف السياسي عادلاً ويلزم أن يستعار شيء من النظامين المضادين! أجرة الفقراء وغرامة على الأغنياء، وذلك حتى يشاركوا بلا استثناء في أعمال الدولة[2].

فإن سلامة الدولة المثالية عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة[3] التي تحقق الاتزان بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الأوليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية[4] كما تحتاط لأخطار الحكومة الديمقراطية حين يشتط الفقراء المعدومون ويتبعون أهواءهم الضارة[5] كما تحتاط من حكومة الطغيان وهي حكومة الفرد الظالم[6].

نستنتج من ذلك أن أفراد الطبقة الوسطى – عند أرسطو – هم وحدهم المواطنون الصالحون، إذ لم يفسدهم الغنى الفاحش، ولم يحطم نفوسهم الفقر المدقع، بل يعيشون في سعة من العيش كافية لأن تدفع عنهم مذلة الفقر دون أن تبلغ بهم إلى درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة ومن ثم لن يصعب إخضاعهم للسلطة كما سيكون في وسعهم أن يكتسبوا الصفات المطلوبة في الحاكم الصالح.

---

(1) اميل برهية: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص 321.

(2) أرسطو طاليس: السياسة، مرجع سابق، ص 342.

(3) King, J.Charles and Mcgilvray, james, Political and Social Philosophy, Mcgrew, hill BOOK co.n.y.1972, p. 520.

(4) لأن الغنى الفاحش يولد الغرور والعنجهيه ويبعث على الاستهتار بالسلطة والاستهزاء بالقانون.

(5) لأن الفقر وأن كان يجبر النفس على الخضوع واليأس فانه يولد فيها الحقد والحسد.

(6) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 71.

وبعد عرض النظام المختلط الذي اقترحه أرسطو يبدو أن أرسطو من حيث المبدأ لم يكن ضد الديمقراطية أي حكم الشعب، بل أراد فقط إدخال بعض التعديلات التي تهدف أساساً إلى القضاء على التناقض الممكن قيامه بين الفقراء والأغنياء، وبالتالي يقضي على ما يرد على الخاطر من أن الديمقراطية هي حكومة الفقراء، ولكن هذه الرغبة وما ينتج عنها من نظام مختلط جعلت هذا النظام يظهر قريباً من الأشكال المعتدلة لحكومة الأقلية، فهي في الواقع ديمقراطية من حيث اعتدادها بالكم الذي لم يرفضه أرسطو، ولكنها أقلية من حيث اعتدادها بالقدرة الخاصة والفضيلة، ومن هنا يظهر مدى صدق تحليل – كارل بوبر – لفكر أرسطو عن الدولة ذات النظام المختلط، وبالتالي عن مجتمع هذه الدولة، من أنه حل وسط يتضمن عناصر ثلاثة هي:

المثالية الأفلاطونية من ناحية، وبعض الأفكار الديمقراطية من ناحية ثانية، وأخيرا ملكية ملموسة وموزونة[1] .

ويعتبر أرسطو أول من قسم السلطات في الدولة إلى ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية، فقد لاحظ أرسطو أنه توجد في جميع الدول – على ما بينها من اختلاف في نظم الحكم – ثلاث مهام أو وظائف رئيسية مختلفة، الأولى هي مهمة وضع المبادئ أو القواعد العامة والبت في المسائل الهامة والحيوية وهذه هي مهمة أو وظيفة التشريع، والثانية تتلخص في القيام بتنفيذ تلك المبادئ أو القواعد العامة وحفظ الأمن، وهذه هي المهمة التنفيذية، والثالثة تتلخص في الفصل بين المنازعات والعقاب على الجرائم وهي هيئة مستقلة ذات سلطات حقيقية، لذا فهي تقوم بمراقبة السلطتين الأخريين وهذه هي مهمة القضاء أو المحاكم[2]، وقد بين أرسطو أنه يجب – ضماناً لحسن سير الدولة – ألا توضع تلك الوظائف أو المهام الثلاثة في يد واحدة، بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة[3].

(1) د. إبراهيم شلبى: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 132 – 133.
(2) د. السيد عبد الحميد فودة: النظرية الدستورية، مرجع سابق، ص 45 وما بعدها.
(3) د.عبد الحميد متولى: الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 73.

فإذا كانت هذه الفكرة قد درج الكثير من الباحثين على إلحاقها بمفكري العصر الحديث من أمثال جون لوك الذي أشار إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر في الدولة هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية، ومونتسكييه الذي عمق هذه الفكرة وأذاعها في كتابه الرئيسي "روح القوانين" وذلك بإحلاله السلطة القضائية محل السلطة الفيدرالية، فأصبحت السلطات عنده هي: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة فإن هذه الفكرة قد وجدت عند أرسطو، ذلك المفكر العميق، كما لوحظ أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلاً بصميم الخبرة السياسية الإغريقية التي كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة[1].

وفي ذلك يقول أرسطو في كل دولة ثلاثة أجزاء إذا كان الشارع حكيماً اشتغل بها فوق كل شيء ونظم شئونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول في حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة التي تتمثل في الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، وهيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والهيئة القضائية[2].

وتتشكل السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية من المواطنين جميعاً، ولها صلاحيات النظر في كافة قرارات وسياسة الحكومة للتصديق عليها خاصة فيما يتعلق بأمور الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها، وأحكام الإعدام والنفي والمصادرة، ومحاسبة الحكام[3].

أما السلطة التنفيذية فيرى أرسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة ففي الدول الكبرى، كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تنفرد بها، وأن كثرة عدد المواطنين يسمح بتزايد عدد الموظفين ومن

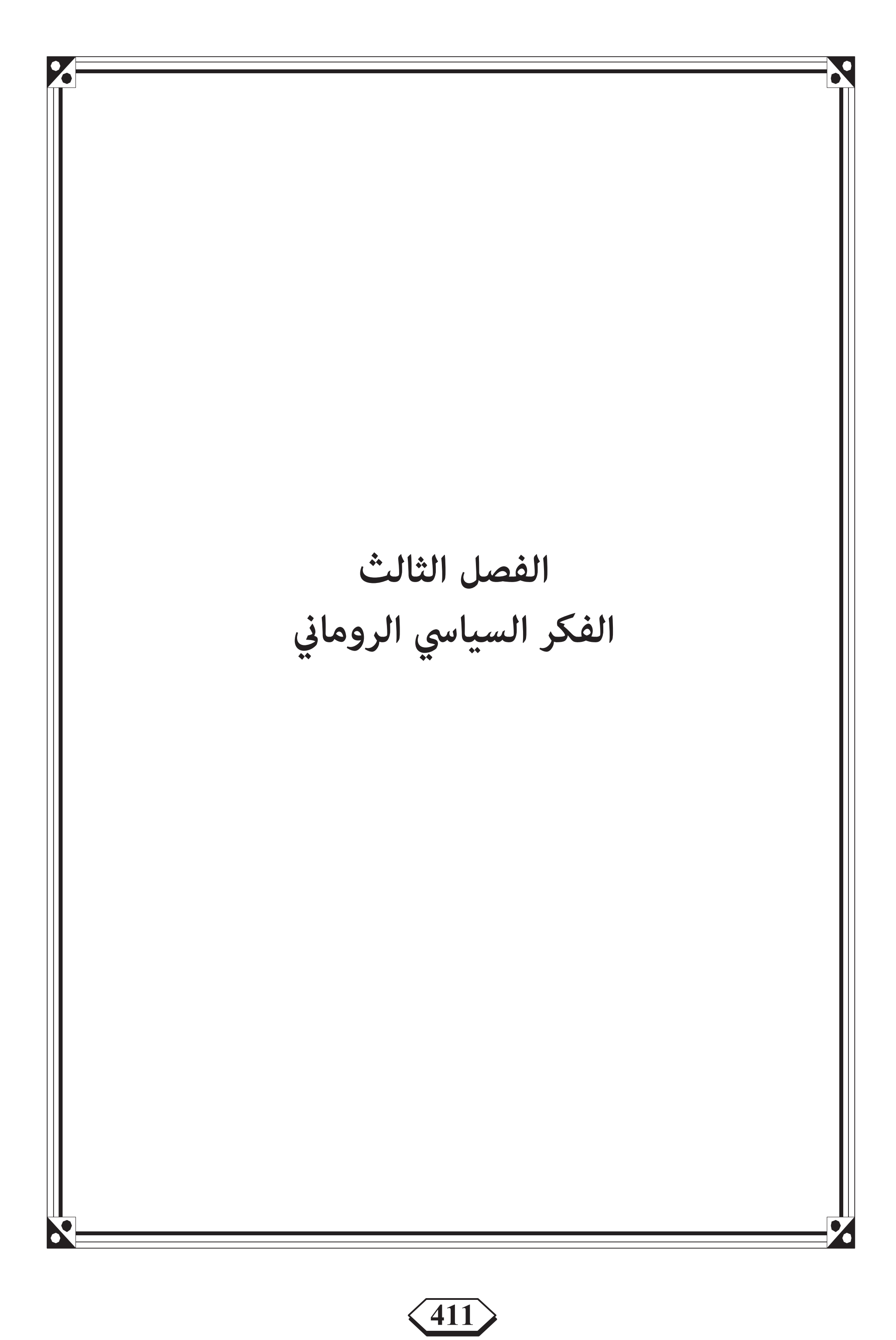
(1) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 73 – 74.
(2) أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 345.
(3) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 154.

ثم كانت الوظائف لا يشغلها الفرد عينه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة، وفي الدول الصغرى يكون الأمر على العكس، إذ يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة في بعض الأيدى، فإن الموظفين أاشد ندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد[1].

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين في الحكومة الأرستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أثرياء في الحكومة الأوليجاركية، وتكون موكولة إلى رجال أحرار في الحكومة الدستورية.



(1) أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 357.



الفصل الثالث
الفكر السياسي الروماني

الفصل الثالث

الفكر السياسي الروماني

هو ذلك الفكر الذي عقب الفكر اليوناني، وأقام مبادئه على نفس مبادئ الفكر اليوناني فكان مقلد يندر فيه الابداع ويبدأ هذا الفكر بإزدهاره وسيادته بظهور المفكريين الرومان الكبار امثال يوليب وشيشرون وسنكا، وينتهي ببداية العصور الوسطى.

وإن كانت اليونان وضعت أصول الفكر الاجتماعي والسياسي، وسادت فلسفات السفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات فكرية ضخمة، ولقد وجدت بعد الفلسفتين الكبيرتين الإغريقيتين (فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو) الفلسفة الرواقية فأسهمت في إثراء الحوار الفكري والسياسي بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة، وعن العقل الكوني الكلى، وعن قانون الطبيعة العام، ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قروناً طويلة، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التي حملتها فيها من أصل رومانى، أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص.

حقيقة أن مفكري الرومان لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو ولكنهم كانوا مع ذلك حملة الفلسفة الإغريقية ونشرها في أرجاء العالم، ولا ترجع عظمة روما إلى ما قدمته من فكر بقدر ما ترجع إلى ما حققته من انتصارات ونظم سياسية وإلى ما أسسته من نظام قانوني[1].

ولقد جاءت الأفكار والمبادئ والنظريات معبرة عن الظروف والملابسات التي واكبت الحضارة الرومانية، فلقد كانت روما في بداية أمرها دولة مدنية ذات نظام يقوم على حكم ملكي تتركز السلطة فيه على يد فئة قليلة من الأسر الأرستقراطية. وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة نتيجة لسلبيات مواد الدستور التي أصبحت لا تتلائم مع حاجات دولة كبيرة[2] والتي انتهت

(1) د. على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 85 – 86.
(2) عبد اللطيف أحمد على: التاريخ الرومانى، عصر الثورة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988، ص 42.

بانصهار الطبقات في طبقة واحدة هي طبقة المواطنين الرومانيين التي لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية[1].

وحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل، واستتبت أوضاعها، وازدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجي، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزي.

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانوني بصورة علمية دقيقة لكي يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية.

ولقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير في صياغة وتوجيه القانون الروماني، ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد، واعتبرته عنصراً إنسانياً متميزاً يعيش في مجتمع إنساني شامل، ينعم فيه الأفراد جميعاً بطبيعة مشتركة.

ولا شك أن الثقافة التي سادت روما في عهدها الزاهر كانت تتكون في معظمها من الأفكار التي أتت من اليونان، فمنذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد تأثر الرومان بالفلسفة اليونانية.

ولذلك فلا غرابة أن نجد فلسفة الرومان في خطوطها العريضة محاولة لتطبيق الفلسفة الاجتماعية اليونانية على ظروف الحياة الرومانية.

ذلك أن الرومان كانوا قوما عمليين ولم تكن عندهم روح النظر الخالص المجرد، ولذلك اقتصروا في الغالب على دراسة التراث الفلسفي بدون أن يضيفوا إليه إلا قليلاً، فيما يخص النظريات الخاصة بالدولة والمجتمع والنظم القضائية والسياسية.

(1) ليوهومون: النظم السياسية الرومانية، باريس، مطبوعات ميشيل، 1970، ص 235.

المبحث الأول

طبيعة الفكر السياسي الرومانى

إذا كانت فكرة السيادة من أهم الأفكار السياسية عند الرومان – فانه يطيب للباحث – أن يعرض العصور الثلاثة التي مرت بها الدولة الرومانية القديمة – الملكي، الجمهورى، والإمبراطورى، مبيناً من تقع في يده هذه السيادة، ومدى ما حققته الدولة من اعلاء لفكرة الإرادة العامة على مر هذه العصور، لننتقل بعد ذلك إلى عرض أهم المفكرين الذين عظموا هذه الفكرة وأعلوا من شأنها.

أولاً: العصر الملكي:

استمر هذا العصر فترة تجاوزت مائة عام، وكما كان الحال بالنسبة للطبقات الاجتماعية في المجتمع الرومانى، فكانت هناك طبقة الأحرار – التي تماثل طبقة المواطنين في أثينا – وطبقة الأرقاء التي كانت تشكل قاعدة الهرم الطبقى[1].

وقد انقسمت المؤسسات السياسية في هذا العصر إلى ثلاث عناصر أساسية هي:

1- الملك.

2- مجلس الشيوخ: يتكون هذا المجلس من رؤساء القبائل الذي كان الملك يستشيرهم في القضايا الهامة، والذين يباشرون سلطة الملك بعد موته حتى يتولى الملك الجديد شئون الحكم.

3- مجلس الشعب: ويضم هذا المجلس في عضويته جميع الرجال الأحرار، وتتمثل اختصاصاته في اقتراح القوانين وتقرير أمور السلم وإعلان حالة الحرب وعقد المعاهدات ومباشرة المشروعات المتعلقة بالشئون المدنية والقضائية[2].

(1) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 151 – 152.
(2) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 90.

ثانياً: العصر الجمهورى:

تأسس هذا النظام عقب اقصاء آخر الملوك الرومان، وكان نتيجة لعدة صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات في طبقة واحدة هي طبقة المواطنين الرومان التي كان لها حق التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، واستمر هذا العصر حتى اعلان النظام الإمبراطورى في القرن الأول الميلادى[1].

وتتشمل الهيئات السياسية في هذا العصر في انتقال منصب الملك إلى هيئة جديدة هي هيئة القنأصل، حيث ابتدع الرومان هذا النظام الذي أساسه قيام مجلس الشعب بانتخاب قنصلين كل عام، ولا يجوز تجديد فترة رئاسة كل منهما إلا بعد مضى عشرة أعوام تالية، وإلى جانب هيئة القنأصل وجدت هيئتا مجلس الشيوخ ومجلس الشعب[2].

ثالثا: العصر الإمبراطورى:

و يبدأ هذا العصر في القرن الأول الميلادى، فحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل، وأستتبت أوضاعها، وإزدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدات تضم إليها العديد من المدن الايطالية، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزى، وتنقسم إلى امارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى[3].

أما عن المؤسسات السياسية في هذا العصر فقد أعلن الإمبراطور أغسطس إبقاءه في بادئ الأمر على نفس المؤسسات السياسية التي كانت موجودة في العصر الجمهورى والتي تمثلت في مجلسى الشيوخ والشعب، إلا أن الإمبراطور أغسطس ما لبث أن عدل عن هذه المؤسسات وأصبح يستأثر بالسلطة وحده[4].

هذا بالنسبة للنظم السياسية، فإذا ما انتقلنا إلى الفكر وجدنا أن الرومان لم يحاولوا دمج الفرد في الدولة - كما فعل الإغريق - ولم يحاولوا الاقلال من أهمية

(1) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 154 - 156.
(2) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 90.
(3) د. غانم صالح: نفس المرجع، ص 157.
(4) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص 45.

الدولة كما فعل الأبيقوريون[1] ولكنهم فصلوا الفرد عن الدولة، وجعلوا لكل منهما حقوقاً وواجبات، ونظروا إلى الدولة على أنها وجدت أساسا للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانوني أيضا له حقوق يجب حمايتها من الآخرين ومن الدولة[2].

فمنذ بداية تطور الرومان اقتنعوا بأن للمجتمع سلطة آمرة غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها لشخص ما وقد أطلقوا على فكرة السيادة المطلقة اسم **Imperium** ووصفوها بأنها العلامة المميزة للمجتمع[3].

وسوف يشير الباحث إلى بعض مفكرى تلك المرحلة الفكرية في المطالب القادمة.

المطلب الأول

بولبيوس Polybius 204 – 122 ق. م.

كانت الحالة الطبيعية الأولى للبشر حالة حرب وصراع موصول بين الإنسان وكل إنسان آخر والنتيجة الضرورية اللازمة هنا هي أن ذلك الإنسان الذي يتمتع بقوة جسدية خارقة، وبإرادة شجاعة سوف يمد سيطرته على الآخرين ويقوم بالقيادة والحكم، ويرى بولبيوس أن هذا يتحقق أيضاَ في عالم الحيوان، حيث يكون البقاء للأصلح والأقوى منها، بينما ينزوي الضعيف منها وينقرض في عالم الفناء

(1) يرى الابيقوريون ضرورة الخضوع التام لاي حكومة تعمل على تحقيق السلام والنظام، ويتساوى لديهم الحكم الاستبدادي ونظام الحكم الديمقراطي.

(2) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص 48 – 49.

(3) د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 99 وما بعدها، وكذلك ايضا:

- William Ebenstein, Great political Thinkers (lIIinis:Dryden press, 1969) p. 110 et s.
- Frank W.Wallbank, polybius and the roman stat, in James V.Doenton, Jr, and David k, Hart Eds. Perspective on political philosophy, vol. 1. (New York: Holt, Rinehart and Winston, inc. 1971), pp. 189 – 191.

والواقع أن قيادة الأقوى والأشجع تلك التي ترتكز على الإرغام والتي وجدت في بدايات الحياة الإنسانية تقابل الحكم الموناركي.

ولكن حينما بدأ الشعور الاجتماعي في الظهور وحينما بدأت في الأفق أفكار عن الصداقة والخيرية والعدالة وغيرها، حينئذٍ فقط كان الجو مهيئاً لظهور الملكية محل الموناركية، ذلك أن الإنسان يتميز عن الحيوان بامتلاكه العقل والفكر، وهو لذا حاصل على قدرة التأمل والتنبؤ بالمستقبل واستنتاج النتائج ومن ثم فكان لابد أن يبتعد الإنسان عن تلك القوة الجسدية وهذه الشجاعة الوحشية التي تميز الحيوان – نقول كان لابد أن يبتعد عن هذا وأن يبدأ في وضع معايير أخرى للتفوق تستند إلى رجاحة العقل وسلامة الأحكام وأداء الواجبات الاجتماعية، والواجب يقول بولبيوس هو أساس وبداية ونهاية فكرة العدالة[1].

لقد تمتع الإنسان الذي كانت لديه القدرة على حماية الآخرين وإنقاذهم من المخاطر بتقدير الآخرين ومن هنا قامت فكرة الإنسان النبيل الذي يسلك سلوكاً نبيلاً يراعي ويهتم فيه بالآخرين، ومعنى هذا أن إعجاب الناس قد تحول من مجرد الإعجاب بالقوة الجسدية الوحشية الخارقة إلى إعجاب بالفكر وبالسلوك وبالقدرات التأملية لدى الإنسان ولذلك فكثيراً ما نرى أن القائمين بشئون الحكم يكونون من بني الضعفاء بدناً بحكم السن وهؤلاء يتمايزون على أساس رجاحة العقل وسلامة الأحكام الصادرة عنهم.

ومن ثم تقوم فكرة ترجيح الحاكم على أساس التمييز العقلي والفكري والجسدي كما كان الحال في الموناركية ويرى بولبيوس أن هذا ممكن تحقيقه في الملكية حيث يمتاز الملك عن المونارك برجاحة العقل وسلامة الأحكام وبرعايته للمواطنين وحب المواطنين له، ذلك الحب الذي يجعل المواطنين لا يقبلون حكم الملك وحبه بل حب أبنائه وذريته من بعده أيضاً على اعتبار أن هذه الذرية الناجمة عن أصلح وأرجح الناس يجب أن يكون صالحة وراجحة أيضاً[2].

(1) Ebnestein: Great Political Thinkers, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p.110.

(2) د. على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 92 – 93.

كانت الملوك في أول الأمر غير متمايزة عن الناس من حيث الثروة أو تناول الطعام أو الشراب، ولكن أولئك الذين تملكوا عن طريق الوراثة تعمدوا أن يكون طعامهم فاخر، ورأوا أنه لابد أن يتمايزوا عن الشعب فلبسوا الثياب الفاخر، كما تعودوا على أن يطاعوا حتى ولو كانت أوامرهم خارجة على القانون، ومن ثم كانت حكومة الطاغية وحلت محل النظام الملكي.

إلا أن أعمال الطغاة سرعان ما ينجم عنها غضب جم يستشري بين أفراد الشعب، وحسد يتكاثر بين أبناء الطبقة النبيلة بالذات، فيتحالف أبناء الطبقة النبيلة في سبيل القضاء على الطاغية ويتم لهم ذلك وتقوم الحكومة الأرستقراطية.

ولكن حينما يتولى الحكم عن الآباء، تنعدم لديهم الخبرة بالمساواة المدنية، وحرية الرأي فيتجهون إلى جمع الأموال، واغتصاب النساء، وسلب الحريات، ومن ثم تتحول الأرستقراطية إلى أوليجاركية موسرة.

وبديهي أن أعمال الأوليجاركية هذه تثير الحقد والغضب لدى الجماهير ولذلك فلا تلبث الجماهير أن تقوم بثورة تطيح فيها بهذا الحكم الأوليجاركي وتقيم نوعاً آخر من الحكومات هو النوع الديمقراطي ومن ثم تحل الديمقراطية محل الأوليجاركية.

وفي هذا النوع الأخير تسعد الجماهير بالمساواة وبالحرية، ولكن حينما تتولى شئون الحكم في مثل هذه الحكومة الديمقراطية الأجيال التالية تطلق العنان للجميع فتهدم القيم، وتهرم وتحل الفوضوية محل الحكومة الديمقراطية ولا يلبث أن يستغل فرد من الأفراد هذه الفوضى الكاملة فيقوم ويطيح بالآخرين مستخدماً قوته الجسدية وبطشه وجبروته الوحشي فيستولى على الحكم مكوناً الحكومة الموناركية من جديد، ويقول بوليبوس هذه هي سلسلة التطور التي تبين سير الطبيعة التاريخة ويريد بولبيوس أن يخلص من هذا إلى أن الدولة إذا كانت ذات نوع واحد من الحكومات فإن ذلك النوع الواحد لابد أن ينتهي لكي يحل محله نوع آخر ولن يكون ثمة استمرار واستقرار بداخلها[1].

(1) د. على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 85 – 86، ويراجع أيضا: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 44.

ويقول بولبيوس أن المفكرون قسموا الحكومات إلى ثلاثة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية ويرى بولبيوس أن هذا تفكير خاطئ تماماً سواء كانت هذه الأنواع أم كانت تمثل المتغيرات الوحيدة الثلاثة، ذلك لأن بولبيوس يرى أن أحسن نظام إنما هو الذي يجمع بين هذه المتغيرات أو الأنواع كلها كما أن هذه المتغيرات الثلاثة ليست كل المتغيرات.

وذلك لأننا كثيراً ما نسمع عن الحكومة الموناركية وحكومة الطاغية وهما يختلفان عن الحكومة الأوليجاركية التي تبدو شبيهة بالأرستقراطية مع أن هناك اختلافات بينهما، كما أننا نجد حكومة الفوضى التي تقابل الحكومة الديمقراطية.

ويرى بولبيوس أنه يمكن أن نستخلص أن هناك ستة أنواع من الحكومات الثلاث الأولى صالحة وهي (الملكية والأرستقراطية والديمقراطية) والثلاث الثانية الفاسدة وهي (الموناركية (الطاغية) والأوليجاركية والفوضوية).

و تؤكد فكرة السيادة أن دعوة بوليبيوس إلى النظام المختلط الذي يقوم على أحسن ما هو موجود في الأنظمة الثلاثة، الأوليجاركية والأرستقراطية والديمقراطية، بحيث إن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول إن هذا النظام أوليجاركى أو أرستقراطى أو ديمقراطي.

وقد اعتبرت الأبيقورية أن الغرض الأسمى للحياة هو تحقيق السعادة للفرد، وعرفت السعادة بأنها اشباع الرغبات الروحية والثقافية والمادية بكل فرد واوردت أن الحياة السياسية عبء ثقيل، فالرجل العامل عندهم لا يشترك في الحياة العامة إلا إذا حملته على ذلك مصالحه الشخصية ويتساوى عندهم نظام الحكم الاستبدادى ونظام الحكم الديمقراطي.

كما أن الشعب عند بوليبوس هو صاحب السلطة العليا، فلا يمكن تقرير أي قانون دون موافقته، إذ إن له حق قبول أو رفض أي قانون، كما أن كلمته هي العليا في مسألتى السلم والحرب، وهو القاضى الحاكم في معظم القضايا، كما أنه هو الذي يوزع الوظائف على من يستحقونها[1].

(1) د. على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 101 – 106.

ومما يؤكد اعلاء بوليبيوس لإرادة الشعب دعوته إلى تعادل وتوازن السلطات، فلا تـقضى سـلطة الإمبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه تلك على سلطة الشعب.

وقد كان لأفكار بوليبيوس أكبر الاثر على شيشرون حيث أخذ عنه إعجابه بدستور رومـا، ورفضـه لجمهوريـة أفلاطـون الخياليـة رغـم اعترافـه بجمالـه، ومناداتـه بنظريـة الدسـاتير المختلفـة، وبتعـادل السلطات، وبالتحام الأرستقراطية بالديمقراطية[1] .

ونلاحظ هنا أن بولبيوس يقرر ما قرره أرسطو مـن قبـل عـن الحكومـات الصـالحة وانقلابهـا إلى حكومة ظالمة، ولكن النتيجة التي ينتهي إليها بولبيوس في أن نظاماً واحداً من هذه الأنظمة غير كـاف، وإنما يجب أن نبحث عن نظام تتضافر فيه أحسن ما في كـل هـذه الأنظمـة وهـو النظـام أو الدسـتور المختلط.

ويدعو بولبيوس إلى تعادل وتوازن السلطات فلا تـقضى سـلطة الإمبراطـور عـلى سـلطة مجلـس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الجمهور أو الشعب[2]، وهو يشبه فكرة الفصـل بـين السـلطات في شكلها المعاصر، وأن كانت لاتعنى الفصل التام وإنما التكامل والتنـاغم بـين السـلطات الثلاثـة لمصـلحة الشعب دون تغول لاى سلطة على الأخرى.

---

(1) وقد اكتسبت هذه الفكرة أهمية بالغة فى العصر الحـديث، إذ اسـتخدمها كثـير مـن المفكـرين مـن أمثـال لـوك وروسو فى تبرير الحرية الفردية، ولمزيد من التفاصيل يراجع:

- Ebenstein, Great Political Thinkers, Op. cit,. p. 122.
- Doyle (Phyllis), A History of political Though (London: Jonathan Cope, 1963), pp. 20 – 25.
- E. Zeller: Out lines of the history of Greek philosophy, translated by L.R.palmer, Harcourt Company, New York, 1931, p. 247.

(2) د. على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 90 – 91.

المطلب الثانى

شيشرون Cicero (106 – 43) ق. م

ولد ماركوس توليوس شيشرون Marcus Tullius Cicero لأب من طبقة الفرسان ميسور الحال ومعروف في مدينة اربينوم الإقليمية جنوب شرق مدينة روما، وذلك في 3 يناير 106 ق. م. وكان أبوه ذكياً وطموحاً وحرص على تعليم ابنه (ماركوس) وأخيه (كونيتوس) تعليما ممتازاً في الخطابة والفلسفة.

إذ أرسلهما إلى روما ثم إلى بلاد الإغريق، وأدى (شيشرون) الخدمة العسكرية عام 90 – 89 ق.م تحت قيادة والد (بومبي) الأكبر، وشغف (شيشرون) جداً بالقراءة والدراسة وانشغل بهما عن مباهج روما، إذ كان يحلم بأن يلعب دوراً بارزاً في الحياة العامة. ولعل صاحب أكبر أثر على (شيشرون) من حيث تعلم الخطابة هو الخطيب الروديسي (مولو) الذي كان يقيم آنذاك في روما وعندما كان (شيشرون) في الثامنة عشرة من عمره، حيث إن زار روما (فيلو) الفيلسوف ورئيس الأكاديمية الأفلاطونية الجديدة في أثينا، وقد لازم تأثير هذا الفيلسوف (شيشرون) طوال حياته[1].

ولما عاد من بلاد اليونان، انتخب حاكماً مالياً (عام 75 ق. م.) لمدة سنة في غرب صقلية، حيث فاز بثقة الصقليين ومن ثم صار الخطيب الأول في روما.

وفي عام 66 ق. م. اختير (شيشرون) حاكماً قضائياً، كما أنتخب قنصلاً عاماً عام 63 ق. م. وقد درس (شيشرون) القانون في روما، والفلسفة في اليونان. وتولى عدة مناصب في الدولة، فقد نهج (شيشرون) منهج (أفلاطون) في كتاباته[2]، وقد أقتفي (شيشرون) في تفكيره الاجتماعي أثر أفلاطون في رسمه لجمهورية مثالية فاضلة، ولكنه في نفس الوقت لم يضع نظاماً عاماً لهذه المدينة الفاضلة، إلا أنه أوضح المساوئ التي تترتب على سيادة الفوضى والاضطراب والمشكلات

(1) غريب سيد أحمد: تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، 2004، ص 187.

(2) أحمد عتمان: الأدب اللاتينى ودوره الحضارى، سلسلة عالم المعرفة (141)، الكويت، 1989، ص 166 – 167.

الاجتماعية في المجتمع. كما تأثر شيشرون برأي (أرسطو) الذي يقول إن المجتمع يرجع إلى غريزة الإنسان الاجتماعية أكثر من تأثره بفكرة كون المجتمع يقوم نتيجة الشعور الإنساني بالضعف إذا عاش في عزلة عن أقاربه وأبناء جنسه، بالإضافة إلى ما يشعر به من قوة، وما يعود عليه من فوائد نتيجة لاجتماعه بالأفراد في المجتمع.

وقد أورد شيشرون فلسفته السياسية في عملين هما (الجمهورية) و(القوانين) الذين تأثر فيهما بأفلاطون شكلاً ومضموناً، وتطرح المحاولة الأولى سؤالاً حول نظم الحكم الأمثل والمواطن الأفضل، وفي هذا يفضل (شيشرون) نظاماً يجمع عناصر من أشكال الحكم الرئيسية والتقليدية المعروفة وهي الحكم الفردي وحكم الأوليجاركية (الأقلية) والحكم الديمقراطي[1].

ولعل أهم قيمة خلفها هذا المؤلف للأجيال التالية هي التأكيد على حقوق الإنسان وفكرة الأخوة البشرية التي استقاها (شيشرون) من الفلسفة الرواقية[2]وأفكارها الأساسية عن القانون[3]، كما يتضح في هذا المحاورة أنه قد نحا نحو (أفلاطون) في قيام مدينة فاضلة ترتكز على فكرة العدالة، ويرى شيشرون أن أفضل ممارسة للفضيلة تتم من خلال المشاركة في حكومة الدولة[4]، ونقل في كتابه تلك الصورة الشيقة لتعاليم (أفلاطون) واستعار النظريات المتعلقة بأشكال الحكومات وتعاقبها، كما تحتل فكرة العدالة محوراً أساسياً في فلسفته السياسية[5].

---

(1) Erich Gruen, the last generation of the Roman Republic, university of California press, USA ,1974, p. 68.

(2) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 51، ويراجع أيضا:

- R.coleman, the dream of cicero, Oxford , 1964, p. 14.

(3) وايت دوف: تاريخ الأدب الروماني، ج2، ترجمة د. محمد سليم سالم، مراجعة د. محمد صقر، مركز كتاب الشرق الأوسط، القاهرة، 1965، ص 146.

(4) مجدى السيد كيلانى: المدارس الفلسفية المتاخرة، المركز الاستشاري المصرى، الإسكندرية، 2006، ص 193.

(5) غريب سيد أحمد: تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 190.

ويرى أن الدولة سواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية فهي دولة صالحة بشرط تحقيق العدالة، كما يرى أن نشأة المجتمع ترجع إلى كون الإنسان مدني بطبعه، وأن الصداقة وتشابه الأفراد من العوامل المكونة للحياة الاجتماعية التي هي عبارة عن اتحاد مصالح الناس والرغبة المشتركة في العيش في سلام وهو يرى أن الأمر الذي يحول بين الناس وبين التساوي بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء، وأن للناس جميعاً -أيا كان جنسهم - نفس القدرة على اكتساب الخبرات التي يكتسبها غيرهم وأنهم جميعاً متساوون في القدرة على التمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ. وعلى هذا يرى ضرورة أن تسوي الدولة بين الناس في مقومات شخصياتهم النفسية، والمساواة عنده حاجة معنوية أكثر منها حقيقة.

ويقسم (شيشرون) الحكومات إلى ملكية وأرستوقراطية وديمقراطية ويؤمن بالدورة التاريخية لتطور الدساتير، ويعتقد أن الحكومات عرضة دائماً للفساد والاضمحلال، فالحكومة الملكية تتحول إلى استبدادية، والأرستوقراطية تتحول إلى اوليجاركية، والديمقراطية إلى حكومة رعاع.

ويؤكد (شيشرون) بأن الأشكال الثلاثة للحكومة (الملكية، والأرستوقراطية، والديمقراطية) تكون سيئة إذا كانت (نقية) وأنه يجب التوفيق بينها بقوة ضمن الجمهورية، ويظهر مفهوم الدور المدني للمواطن وأهمية هذا الدور أنه خدمة الجمهورية والوطن هي (حالة عقلية) تؤمن من قبل الحكام والمحكومين صفة الدساتير[1].

واهتم شيشرون بالقانون ويعرف الدولة بأنها (مجتمع القانون) كما يربط الحكومة دائماً برباط قانوني، ويقول شيشرون(ان لقب الملك كلقب الأب يعتني بمواطنيه كما لو كانوا من أبنائه، ويكون أكثر رغبة في الحفاظ عليهم[2]،

(1) J.E.G Zetzel , cicero derepvblica, Cambridge , new York, 1995, p. 17.

(2) أحمد خليل إبراهيم: القضايا النقدية في محاورة الجمهورية عند شيشرون، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الأداب جامعة عين شمس، 2004، ص 32.

والقانون السليم عنده هو الذي يتوافق مع العقل ومع الطبيعة، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالعقل، ومن ثم فيجب أن يكون ملتزما بالقانون، وفي ضوء القانون يتمتع الناس بالمساواة، غير أن المساواة عند (شيشرون) لا يقصد بها الديمقراطية السياسية، إذ هي مساواة معنوية أكثر منها حقيقة، لأن معناها أن لكل إنسان الحق في قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشراً يملك العقل والطبيعة الاجتماعية.

والقانون عند (شيشرون) متعادل مع العقل، إذ العقل متماثل مع الطبيعة، كما أن الطبيعة ذات نمط عقلي. والعقل الإنساني والطبيعة ذاتها، نابعان عن قوة أعلى. هي القوة الإلهية السامية[1]. ومن ثم يصبح للقانون صفات الكلية والعالمية والثبات والأبدية. ولهذا يرى (شيشرون) أنه من الخطأ تغيير هذا القانون، أو إسقاط جزء من أجزائه، أو تشويهه أو التقليل من أهميته[2].

ويعالج (شيشرون) في مؤلفه عن (القوانين) القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وينظر شيشرون إلى القانون الطبيعي على أنه يمهد لجميع القوانين، لأنه من وحي الطبيعة ومن وضع الآلهة. وتنطوي مبادئ هذا القانون على الحرية والمساواة وتحقيق العدالة. وما دام هذا القانون قد صدر عن الآلهة، أودع في قلوب البشر جميعاً، فهو قانون عام مستقل عن الزمان والمكان، ويجب أن تخضع له جميع الدول. ويستدل على القانون الطبيعي بأن الكون ليس له سوى خالق واحد هو الإله، ولن يكون لهذا الإله سوى قانون واحد يسري على جميع الأفراد على السواء. ففي ظل هذا القانون يتساوى جميع الأفراد.

وقد آمن شيشرون بالمساواة بين الناس بالاستناد إلى قانون الطبيعة، وأن الناس متماثلون في النوع، ويتميزون بتمتعهم بنعمة العقل الذي يرفعهم عن بقية الحيوانات.

ويرجع الفضل إلى (شيشرون) في تفسير فلسفة الرواقيين عن القانون الطبيعي. وتقوم فكرة القانون الطبيعي على الاعتراف بوجود قانون عام للطبيعة، وأن على

---

(1) Cicro: de legibus , p. 487.

- David Taylor, Cicero and Rome, London, Macmillan Education, 1973 , p. 60.

(2) غريب سيد أحمد: تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 192.

الأشـياء أن تتوافـق معـه وينبثـق هـذا القـانون عـن الحكمـة الإلهيـة للعـالم ومـن الطبيعـة العقليـة والاجتماعية للبشر.

وقد عرف شيشرون الدولة "بانها مصلحة الناس المشتركة" وعرفها كذلك بأنهـا "مجتمـع القـانون Community Of Law" أي أنها يجب أن تقوم عـلى حكـم القـانون Rule Of Law وأنهـا لـن تعمـر طويلاً إذا لم تعترف وتسلم بالحقوق والواجبات التي تربط رعاياها بعضهم ببعض، أي أن الدولة عنده رابطة معنوية، أو مجموعة من البشر يملكونها، وقانونها بالمشاع فيما بيهم ويخلص من ذلـك إلى ثـلاث نتائج:

1- تستمد الدولة سلطتها من قوة أفرادها مجتمعين، فهم سر وجودها وسر بقائها على مر الزمن.

2- السلطة السياسية لا يمكن أن تتصف بالشرعية مالم ترتكز على الإرادة العامة للشعب.

3- الدولة نفسها وقوانينها كلها تخضع للقانون الأعظم، وهو قانون الاله أو القانون الطبيعى الـذي يعتبر أعلى قواعد الحق والعدالة.

و حيث إن الناس يخضعون لقانون واحد، وحيث انهم جميعاً يتصفون بالمواطنة، فـانهم في رايـه يجب أن يكونوا متسـاوين، ولكنـه مـن ناحيـة أخـرى يؤكـد عـلى "خصوصـية المسـاواة " فـالبشر غـير متساوين علما ولا معرفة ولا يمكن أيضا أن نسوى بـين النـاس في الـثروة والملكيـة، كـما أن المسـاواة في الملكات والقدرات العقلية مستحيلة، وعلى ذلـك فـإن الحقـوق القانونيـة هـي التـي يجـب أن تكـون متساوية[1].

و من هنا يمكن القول إن شيشرون قد أكد على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضـا الشـعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية.

---

(1) George Sabine, A History of political Theory, Op, cit,. pp. 163 – 165.
ويراجع ايضا: عباس محمود العقاد: فلاسفة الحكم فى العصر الحديث، القاهرة، دار المعارف، 1950، ص 52.

وفي هذا يخالف نظرية (أرسطو) التي تقرر تفاوت الأفراد. فهو يرى أن الدولة لا يمكن أن تستمر إلا إذا اعترفت بالالتزامات المتبادلة، وبحقوق الأفراد جميعاً، فالدولة ليست إلا مجتمعاً أخلاقياً ولهذا يطلق على الدولة اسم "ثروة الشعب". وعليه يرى شيشرون أن السلطة مستمدة من الشعب، وأن الحاكم لا يمارسها إلا استناداً إلى القانون، وأن الغاية المبررة لوجود هذه السلطة غاية أخلاقية. أي أن الدولة نشأت نشأة طبيعية نتيجة لغريزة الإنسان الاجتماعية. وهذا يتمشى مع فكرة الرواقيين في الدولة، ويختلف مع الأبيقوريين الذين كانوا يرجعون نشأة الدولة إلى رغبة الفرد في الاطمئنان على مصالحه الشخصية، ويتجاهلون العوامل الطبيعية. كما يختلف مع الرواقيين في مواضع من أهمها أنه يؤمن بأن الدولة هيئة سياسية تتميز عن المجتمع بصفة عامة، وأنه يفرق بين الدولة والحكومة، ويجعل السلطة السياسية للشعب المكون للحكومة. ويرى أن الحكومة تمارس هذه السلطة وكالة عن الشعب[1].

وكان شيشرون يميل نحو رأي أرسطو القائل إن المجتمع يرجع إلى غريزة الإنسان الاجتماعية أكثر من ميله للرأي الأبيقوري الذي يذهب إلى أن المجتمع يقوم بسبب ما يشعر به الإنسان من ضعف إذا عاش في عزلة إلى جانب ما يشعر به من فوائد تعود عليه من الاجتماع.

ذلك أنه يعترف بما للحياة الاجتماعية من مزايا ضخمة تعود على الفرد، إنما ننكر في الآن نفسه أن نعترف بأن هذه المزايا وحدها تكون الأسس التي يقوم عليها المجتمع، ثم إنه يوافق أرسطو إذ بين أن الصداقة وتشابه الأفراد في العقلية إنما تعتبران عاملين في تكوين أسس الحياة الاجتماعية وهو صاحب التعريف المشهور من أن المجتمع جمع من الناس اتحدت مصالحهم ووافقوا أن يعيشوا سوياً تحت قانون واحد[2].

(1) د. على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 102 – 103.

(2) حسن شحاته سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، ط3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 55.

المطلب الثالث

لوسيوس سنيكا Lucius Senica (3ق.م. – 65م)

ولد (لوسيوس انايوس سنيكا) بمدينة طراطبة عاما 3 ق. م. من أسرة رومانية على قسط كبير من الغنى واليسار. مال منذ نعومة أظافره إلى الفلسفة، فقصد روما وتلقى بها دروسه الأولى على أعلام الفيثاغورثية وتشبع بها إلى حد أنه فضل حياة العزلة والفلسفة، غير أنه مال إلى المحاماة فاشتغل به حينا. وتولى أحد المناصب القضائية، ووقع في مؤامرة سياسية، فحكم عليه بالإعدام. نصحه (نيرون) بأن ينتحر جرياً على التقاليد الرومانية المتعارف عليها، وكان ذلك عام 65 أو 66م[1] .

شاهد الإمبراطورية الرومانية وهي في حالة انهيار وفساد اجتماعي وسياسي وقد اتسمت فلسفته بالتشاؤم واليأس في نظرته للحياة الاجتماعية والسياسية، وذلك بتأثير الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها.

ويرجع إليه الفضل في إحياء فكرة العصر الذهبي Golden Age والتي ظهرت في الفلسفة الإغريقية والتي مؤداها أن الإنسان كان يعيش حياة زاهرة لا يخضع فيها لأي سلطان إلا سلطة العقل، كما كان الناس متساوين إذا لم يكن عنصر الملكية الفردية قد دخل في نظام الحياة الاجتماعية بعد، ومن ثم لم تكن ثمة تفرقة ترجع إلى الثروة، ويرى سنيكا أن السبب الرئيسي في القضاء على هذا العصر الذهبي هو ظهور مبدأ الملكية الفردية[2].

فعندما عرف الناس الملكية الفردية نشأ الصراع وسادت الشرور والأخلاق الفاسدة وقد تتطلب هذا إنشاء نظم اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية تخفف من حدة الصراع وتنظم علاقات الناس، كما تطلب ذلك ظهور القانون.

(1) إميل برهيية، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، 1988، ص 103.
(2) حسن شحاته سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، مرجع سابق، ص56.

وأخص ما اشتهر به (سنيكا) هو مهاجمته العنيفة لنظام الرق الذي كان سائداً سيادة قوية في بيئته، بل وفي أثينا من قبل روما، حتى أن (أفلاطون) و(أرسطو) قد أباحاه. وكان دليل (سنيكا) على صحة نظريته هو أنه لم يخضع للرق من الإنسان إلا الجزء الحيواني فيه أما القسم النبيل الخالد وهو (النفس) فقد ظل حراً طليقاً ليس للسيد عليه أي سلطان.

وتبدو مفاهيمه منسجمة بالتأكيد مع الآداب الرواقية، فالناس سواسية ضد الرق، والشرور كلها سببها الأهواء البشرية، ودور الملك هو تمجيد الحكمة بتحقيق النظام والاستقرار[1].

ومن ناحية أخرى، فقد أقر (سنيكا) نظام الحكم المطلق، ويرى أن السياسة لم تعد تصلح لأن تكون وظيفة الرجل الفاضل، لأن المجتمع صار فاسداً، والرجل الفاضل في مثل هذا الحال لا يتمكن من إفادة المجتمع.

واصطبغت فلسفة (سنيكا) ونظرته للحكم بالصبغة التشاؤمية، ووصل به الحد إلى الدعوة إلى تأييد الحكم المطلق الذي اعتبره أفضل من حكم الجماهير، لأن هذه الجماهير تتصف بالفساد والشرور وسيكون حكمها أقصى من الحكم المطلق، ويرى بأن المجتمع وصل إلى مرحلة من الفساد والقسوة بحيث لم يعد التساؤل يدور حول أحقية الحكم وإنما أصبح يدور حول من يكون الطاغية، وبهذا يطالب الناس بالابتعاد عن الحياة السياسية لأنها تفسد الإنسان الصالح وتقضي على الخير في نفسه. ويطالبه القيام بالوظائف التي تؤدي خدمات اجتماعية غير مرتبطة بالسلطة.

ومع أن (سنيكا) يؤمن بما آمن به (شيشرون) من قبل بالعقل الكوني ومغزاه الإلهي، ويلتمس مستويات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلهية إلا أنه يختلف معه اختلافاً أساسياً فبينما كان (شيشرون) يؤمن بأن الازدهار الذي حققته روما في عصر الجمهورية قد يستعاد في يوم من الأيام، ذهب (سنيكا) إلى أن هذا الوهم قد انقضى وأن روما قد سقطت على عكس ما يتمناه (شيشرون) في أحضان الشيخوخة والفساد، ويدعو (سنيكا) إلى الابتعاد عن السياسة، وهجر الوظائف السياسية، لأن احتراف السياسة لا يعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع

(1) غريب سيد أحمد: تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 190.

الخير في نفسه، فينقلب إلى إنسان كاذب خداع يتملق الحكام أو ينقلب حاكماً طاغية يبطش بالناس، ويقضي على كل أسباب المعرفة في نفوسهم، إلا أن هذا لا يعني أنه على الرجل الحكيم أن ينزوي بالانسحاب من المجتمع الذي يعيش فيه. فلقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه المعنوي، وذلك بأن يقدم خدماته إلى الجماهير في أي صورة دون أن يطلب منصباً من مناصب الدولة، ولا عملاً ذا طابع سياسي[1].

تعقيب

إذا كان الرومان قد رأوا أن سلطة الحاكم لابد وأن تكون مستمدة من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسية في الدولة، وهو الوسيلة التي يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم، فقد تميز الفكر الروماني بخاصتين رئيسيتين هما:

أولاً : الاهتمام بفكرة القانون وصياغته.

ثانياً: الاهتمام بالجوانب التنظيمية والواقعية للسلطة وممارسة الحكم إلا أن هناك بعض الانتقادات التي يمكن أن توجه إليهم والتي تتمثل فيما يلى:

1- عمل الرومان على نشر مبادئ الاخاء والمساواة، ووضعوا مبدأ مساواة جميع الأفراد أمام القانون، وحاربوا فكرة التمييز العنصرى التي سادت في عصر الإغريق[2] في الوقت الذي كانت توجد فيه بعض الطبقات الاجتماعية - عندهم - مثل طبقة الأحرار وطبقة العبيد، هذا إلى جانب نظرتهم إلى الشعوب المجاورة لهم على أنها شعوب متأخرة، واطلاقهم أسماء مزرية عليهم مثل البرابرة.

2- كان الملك - في العصر الملكي - يستشير مجلس الشيوخ في القضايا الهامة، ويقدم المجلس النصيحة إلى الملك، ولكنه لم يكن ملزماً بالأخذ برأى هذا المجلس.

(1) د. على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 110 – 111.

(2) Michael Curtis, The Great Political Theories, vol. 1, New York, A von Books, 1973, p. 113.

3- إذا كانت المؤسسات السياسية في العصر الجمهورى قد انقسمت إلى ثلاث أقسام - هيئة القناصل ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب - إلا أن هذا العصر قد شهد تعاظم دور مجلس الشيوخ على حساب الهيئات السياسية الأخرى.

فقد مارس هذا المجلس دورا فعالاً في المسائل الخاصة بتنظيم الامتيازات المالية والسياسية والاجتماعية، كذلك في المسائل المتعلقة بمراقبة وتوجيه العلاقات الخارجية كعقد المعاهدات وتعيين السفراء[1].

4- انخفضت سلطة مجلس الشيوخ - في العصر الإمبراطورى - خاصة فيما يتعلق بالمسائل الخارجية، كما فقد هذا المجلس سلطاته الانتخابية التي كان قد انتزعها من مجلس الشعب، وبالتدريج أصبح الإمبراطور يستأثر بالسلطة وحده[2].

5- اعتنق الرومان الرأى القائل بالنشأة الطبيعية للدولة - كما اعتنقه الإغريق من قبل - ومع ذلك لم يحاولوا إيجاد نظرية العقد الاجتماعي لتبرير نشأة الدولة، ولكنهم في نفس الوقت كونوا نظرية عقد حكومى نقل به الشعب سلطته إلى الحاكم، بهذا النقل اصبح للحاكم سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه والرومان بهذا لم يعترفوا للشعب بحق الثورة اطلاقاً[3] .

6- اخضع الرومان العالم الغربى كله لحكمهم، ولم تتحقق لهم الوحدة إلا عن طريق القضاء على الحريات، والانتقال من الحكم الجمهورى الديمقراطي إلى الحكم الديكتاتورى المستبد.

7- أكد شيشرون على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية[4]، غير أن ما يؤخذ على شيشرون هو أنه لم يحدد على وجه الدقة كيفية ممارسته أو تطبيقه، فلم يبين مثلاً الشخص أو الهيئة التي تملك حق التحدث باسم الأمة أو الشعب.

---

(1) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 165.

(2) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 49.

(3) Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit,. p. 124.

(4) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 38 – 39، وأيضا: د. ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 51، ويراجع أيضا: د. فتحى عبد الكريم: الدولة والسيادة فى الفقة الإسلامى، القاهرة، مكتبة وهبة، 1984، ص 113 – 114.

المبحث الثانى

الديمقراطية عند الرومان

مما لاشك فيه أن الحضارة الرومانية التي قامت على ارث فكري زاخراً بجوانب الفلسفة والعلوم، قد اتصفت بتجربة غنية وناجحة في كافة المجالات ومن أبرزها مجال القانون والفكر السياسي، ولقد أوجد الرومان آثارا لحياة سياسية تحاكي تطور الخطوط الزمنية.

فقد لوحظ كثرة المجالس والهيئات التي تساهم في الحياة السياسية في المجتمع الروماني، والتي عدت بمثابة مناهل تشريعية للحياة السياسية في روما وهي دلالة واضحة على مدى الحيوية التي حفلت بها الأنظمة الاجتماعية والسياسية بوصفها نتاجا لحضارة الرومان[1].

ولقد أسس الإمبراطور الروماني - ستوراقيوس - ديمقراطية وقال إن سبب تأسيس هذ الديمقراطية يعود إلى الخلافات التي حصلت بين زوجته وشقيقته على وراثة العرش، إذ قام بإرجاع الإمبراطورية إلى الشعب، غير أن ذلك المشروع لم يكتب له النجاح بسبب أن السيادة القصوى النهائية للشعب استطاعت أن تعبر عن نفسها لأن العرش كان في المقام الأول انتخابياً هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وجود "الحق الشرعي في الثورة" وهذا الحق لم يخشَ أن يعبر عنه ويطالب به البطريرك نيقولاس فيما بعد[2].

فقد ظهرت عدم ثقة الرومان في الديمقراطية في رأي المفكر الروماني شيشرون الخاص بتفضيله لدستور خليط من الأنواع الثلاثة شريطة أن يوجد بينها اتزان لاختيار الملكية، وأن شيشرون يميل إلى الملك الفيلسوف الذي تصوره أفلاطون[3].

---

(1) د. عمر ممدوح مصطفى: القانون الرومانى، الإسكندرية، ط2، 1954، ص 3 وما بعدها، ويراجع أيضا:
- S.hulz, History of Roman Legal Science, Oxford, 1953, p. 74 et s.

(2) ستيفن رنسيمان: الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد العزيز توفيق، سلسلة الألف كتاب (379)، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1961، ص 64 – 65.

(3) ج.و.رف: تاريخ الأدب الروماني، ترجمة محمد سليم، ج2، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، 1964، ص 143.

وفي ظل التجربة الديمقراطية الرومانية في الحكم الجمهوري وضع الإمبراطور الروماني جوستينيان دستوره الذي عمل به وكان معروفاً باسمه، والذي اقتبسه عن النظام الديمقراطي اليوناني إذ أخذ العقل الروماني يتطور ويبدع ويشرع القوانين والأنظمة ومن أهمها: إلغاء السلطة المطلقة واستبدالها بمجلس شورى.

كما أنهم أعطوا إلى أقطار إمبراطوريتهم الاستقلال الإداري الداخلى ووهبوا شعوبها حق تنظيم شرائعهم ولغاتهم وطرق معيشتهم وكذلك فسحوا المجال أمام شعوب أقطار الإمبراطورية الواسعة الأرجاء بصفة عامة منح الجنسية الرومانية وصار هذا سبباً من أهم الأسباب التي ربطت بين مختلف أجزاء إمبراطوريتهم، وبقي النظام الجمهوري الحر في الإمبراطورية الرومانية حتى قضى عليه عهد الإقطاع في اوربا[1].

وبهدف الوقوف على الخطوط العامة للفكر الديمقراطي السياسي نجد شيشرون يصنف الحكومات – كما سبق التوضيح – إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية، ويؤمن شيشرون بالدور التاريخي لتطور الدساتير، ويقول إن الحكومات عارضة دائماً إلى الفساد والاضمحلال، فالحكومة الملكية تفسد وتتحول إلى حكومة استبدادية، والحكومة الأرستقراطية تتدهور وتتحول إلى حكومة أوليجاركية، والحكومة الديمقراطية تنقلب إلى حكومة رعاع[2].

ويرى شيشرون أن أفضل نظام للحكم الملكي وبعده الحكم الأرستقراطي، أما الديمقراطية فهي في رأي شيشرون أسوأ نظام للحكم.

إذن شيشرون رفض النظام الديمقراطي وفضل نظاما خليطا من الأنواع الثلاثة كما أشرنا سابقاً. وفي تقدير الباحث إن رفض الشعب الروماني للديمقراطية كان بسبب التسلط والطغيان والدكتاتورية التي تعرض لها الشعب الروماني على يد بعض قادة الجيش في تلك الفترة، بالإضافة إلى ذلك عانى الرومان من التسلط والطغيان الذي قام به (قيصر الرومان) والذي أعطى لنفسه سلطة ديكتاتورية مدى الحياة كل هذه العوامل أدت إلى رفض الرومان للديمقراطية.

---

(1) محمد على الداية: الديمقراطية في أسمى مراتبها، بيروت، 1959، ص 21 – 22.

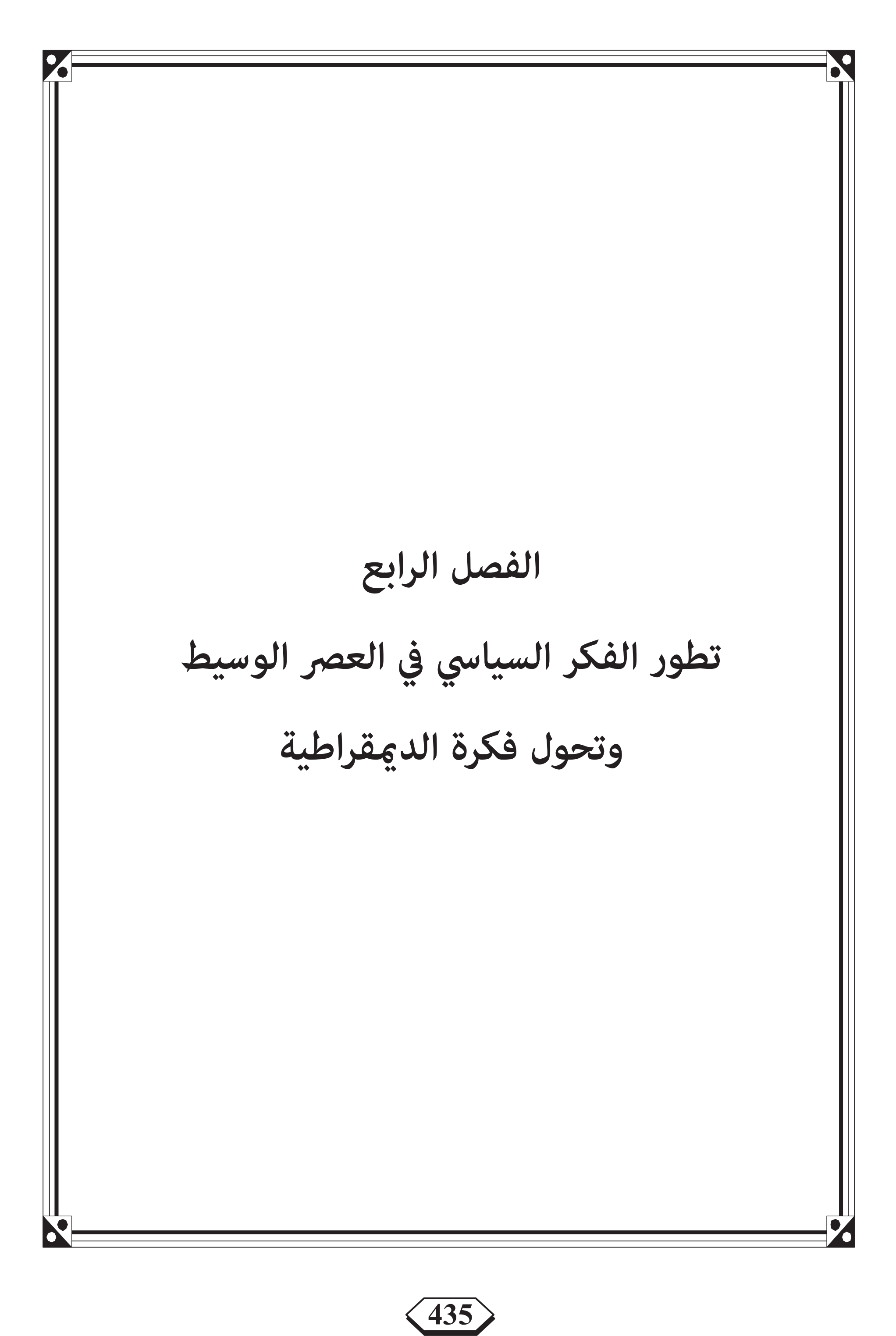
(2) د. بطرس غالي و د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 57.

وأخيراً نرى أن فكرة الرومان عن الأسس التي تقوم عليها الأفكار السياسية في المجتمع كانت فكرة واحدة وهي أن أسس هذه الأفكار تتركز على موافقة الشعب.

واستمرت هذه الفكرة حوالي أربعة قرون على الرغم من اختلاف الوسائل التي كان يلجأ إليها الرومان للاستيلاء على السلطة، وأدت بعد ذلك إلى فكرة العقد الاجتماعي ثم فكرة سيادة الشعب، وكذلك فقد اكتشف الرومان فكرة علمانية الدولة وعلو السلطة السياسية على السلطة الدينية، ومن ثم وصلوا إلى فكرة ضرورة تحديد حقوق الشعب عن طريق دساتير تحميهم[1].



(1) د. حسن شحاته سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، مرجع سابق، ص59.



الفصل الرابع

تطور الفكر السياسي في العصر الوسيط

وتحول فكرة الديمقراطية

الفصل الرابع

تطور الفكر السياسي في العصر الوسيط

وتحول فكرة الديمقراطية

تبدأ هذه الحقبة زمنيًا بتاريخ سقوط روما وزوال الإمبراطورية الرومانية الغربية، على يد القبائل الجرمانية البربرية سنة 476م، وتنتهي بسقوط القسطنطينية (إسطنبول حاليًا) عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية، على يد الاتراك العثمانيين بقيادة (محمد الفاتح) في عام 1435 م.

وتقسم فترة العصور الوسطى إلى قسمين:

1 - الفكر السياسي في مرحلة المسيحية والإقطاع، وقد بدأت هذه الفترة بظهور الدين المسيحي، في الجزء الأخير من العصور القديمة وأدى تقارب الفلسفة السياسية مع مبادئ الدين المسيحي ساعد في ظهور فئة من الفلاسفة السياسيين المسيحيين، الذين قدموا أفكارا سياسية قائمة على مبادئ الدين المسيحي وأبرز المواضيع التي خاضوا فيها العلاقة بين الدولة والكنيسة، ثم كان عصر الإقطاع الذي يبدأ بزوال إمبراطورية شارلمان[1] سنة 814 م، ثم بدأ في التلاشي في أوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وساد في عصر الإقطاع خليط من الأفكار المسيحية والأفكار التي تجسد تفكك الإمبراطوريات والمماليك وقيام الدويلات الإقطاعية، كأهم الوحدات السياسية في أوروبا المسيحية في تلك الفترة، واستمر

(1) شارلمان (بالفرنسية: Charlemagne) وسماه العرب قارلة (عاش 742 - 814) وهو ملك الفرنجة حاكم إمبراطوريتهم بين عامي (768 - 800) وإمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة بين عامي (800 - 814)، وهو الابن الأكبر للملك بيبين الثالث من سلالة الكارولينجيين، ويعتبر بيبين القصير (حكم من عام 751 إلى عام 768) مؤسس حكم أسرة الكارولنجيين في حين يعتبر ابنه شارلمان (حكم من عام 768 إلى عام 814) أعظم ملوكها، وهو أول «إمبراطور روماني مقدس»، يراجع في ذلك:

- christian Settipani: La Préhistoire des Capétiens, P, Van Kerrebrouck, 1993 , Carolingians, pp. 197.

عصر الإقطاع حتى بزوغ عصر النهضة، وبداية ظهور وقيام الدولة القومية، ومن أبرز فلاسفة المرحلة المسيحية الإقطاعية هم (القديس توماس الأكويني – جون سالسبوري – دانتي اليغري – مارتن لوثر كينج).

2-الفكر السياسي في صدر الإسلام: لقد ساد العالم في فترة العصور الوسطى الحضارة الإسلامية الناشئة، التي كان لها أساسات فكرية وحضارية واسعة والتي تبدأ بظهور الدين الإسلامي الحنيف في بداية القرن السابع الميلادى سنة 622 م على يد خاتم الأنبياء سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وازدهار العلوم والمعارف في تلك الفترة، ومنها الجانب السياسي، فجاءت المبادئ الأسلامية موضحة ما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية، وتاركة الكثير من تفاصيلها لاجتهادات الفقهاء والمفكرين المسلمين، فوضع الإسلام على عاتق المسلمين إيجاد السبل التي تكفل تحقيق المبادئ الإسلامية في كل المجالات العلمية والفكرية والإنسانية ومنها السياسية.

وسيتم تقسيم ذلك الفكر على النحو التالى:

- المبحث الأول : الفكر السياسي المسيحى.
- المبحث الثاني : الفكر السياسي في عهد الإقطاع.
- المبحث الثالث: الفكر السياسي في الإسلام.



المبحث الأول

الفكر السياسي المسيحي

إن العرض السابق للفكر السياسي اليوناني والروماني حتى بداية العصر المسيحي لا يشكل إلا فائدة نظرية فكرية خالصة، فالمشكلات السياسية ستعطي بعد ذلك طبيعة جديدة بسبب انتشارها في فضاء جغرافي أوسع على مستوى العالم، علما أننا لا يمكن أن ننسى أن الآمال الرومانية في الهيمنة على العالم الذي كان موجودا آنذاك ووجود سياسة يمكن أن نصفها "بالإمبريالية"[1] تجعلنا نجري دراسات عليها أكثر معاصرة بالمقابل، فما هي النقاط المشتركة التي يمكن إيجادها من الرؤية الأولى بين الإشكالية السياسية في "المدينة" أو المدن اليونانية، والتي كانت مسكونة ببعض الآلاف من السكان، مشغولة بالانقسامات بين الفقراء والأغنياء، والعالم الحالي؟ وخاصة أن "أسئلتنا لا تختلف كليا عن أسئلتهم"[2].

حيث كان الفرد قبل ظهور المسيحية خاضعاً لسلطان الدولة ذات السيادة المطلقة، التي يستعد فيها الحاكم سيادته من أساس إلهي[3].

(1) الإمبريالية (بالإنجليزية: Imperialism) هو نوع من الدعاوى الإمبراطورية، اسمها مشتق من الكلمة اللاتينية إمبريوم، وتعني الحكم والسيطرة على أقاليم كبيرة، يمكن تعريفها بسعي دولة لتوسيع سلطتها وتأثيرها عبر الاستعمار العسكري والثقافي والسياسي، أي استخدام القوة العسكرية، ووسائل أخرى، وأيضا يمكن تعريفها بهيمنة اقتصادية وعسكرية وسياسية لدولة على دولة أخرى، وقد لعبت الامبريالية دوراً كبيراً في تشكيل العالم المعاصر، وسمحت بسرعة انتشار الأفكار والتقنيات وساهمت في تشكيل عالم أكثر عولمة، يراجع في ذلك:

– The Dictionary of Human Geography, (5th ed.). Wiley – Blackwell. p. 373

(2) Yves GUCHET, (La pensée politique), éd. Armand Colain, Paris, 1992, p. 6 – 7.

(3) كان الملوك والأباطرة يعتبرون أنفسهم من طينة إلهية، وكان ينظر إليهم باعتبارهم آلهة. وترتب على هذا التكييف الإلهي لطبيعة الحاكم أن سلطانه كان سلطانًا مطلقًا لا حد له=

فلم تأت الديانة المسيحية بجديد في الفلسفة السياسية فلم تتعرض لنظم الحكم بصفة عامة، إلا أنه يوجد العديد من الأفكار التي جاءت بها وهي:

1- اعتقاد المسيحيين بوجود قانون أعلى من القانون الوضعي، فأطلقوا عليه اسم "القانون الإلهي" وهو لا يختلف عن القانون الطبيعي الذي تحدث عنه الرواقيون وشيشرون.

2- اعتقاد المسيحيين أن العالم كله يخضع لقانون واحد، كما يخضع لحكومة واحدة، وهذه الفكرة أيضًا لا تختلف عن فكرة الرواقيين عن خضوع النفس للقانون الطبيعي.

3- نادت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد[1]، وقالت إن هذه المساواة إن تعذر قيامها في العالم الزمني فهي حقيقة بالنسبة للعلاقة بين الأفراد وبين الخالق ولا فرق بين هذا وبين ما قاله الرواقيون وفلاسفة الرومان، وما أراد القانون الروماني أن ينفذه عملياً إذ نادى بمساواة جميع الأفراد أمام القانون.

ويلاحظ أن المسيحية قد قامت بصبغ الفلسفة السياسية القديمة بنزعة تجعلها ملائمة للعقيدة الجديدة، ومن هذا الأركان الخاصة بالقانون الطبيعي، ومنها ضرورة الدولة لإقامة العدل[2].

ومنذ دخلت المسيحية أوروبا والمسيحيون هناك يعانون مشكلة ضخمة تعرضوا لها طوال مدة العصور الوسطى، وهي مشكلة انقسام الولاء، فقد تحتم على المسيحي أن يدين بالولاء لسلطتين، فإنه إلى جانب طاعته لله يجب أن يطيع القيصر، ومعنى ذلك قيام سلطة دينية تمثلها الكنيسة، وسلطة زمنية يمثلها الإمبراطور.

= وكانت أوامره لا مرد له؛ إذ لا يجوز للبشر أن يناقشوا الآلهة أو أن ينظروا إلى تصرفاتهم نظرة انتقادية، لأنهم فوق كل مناقشة ونقد بشري، ولقد قامت على هذه الفكرة مدنيات متعددة في مصر الفرعونية وفارس والهند والصين وروما، بل لقد ظلت موجودة في العصور الحديثة عند اليابانيين حتى سنة 1947، كما أشار الباحث في نظريات نشأة الدولة سابقا.

(1) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 459، ويراجع أيضا: د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 123.

(2) Vedal G Institution, Politiques du Monde Contemporqire, des Cours de Droit, paris ,20 Tirage, 30 Fascicules, 1973, p. 243.

وكل منهما له فرض الطاعة العمياء والولاء التام، والمشكلة التي تقوم إزاء ذلك أنه إذا تعارضت السلطتان فماذا يعمل المسيحي؟ أيطيع الإمبراطور، أم يطيع الكنيسة.

حيث جاءت المسيحية مقررة مبدأ الازدواج في السلطة: السلطة الدينية من ناحية، والسلطة السياسية من ناحية أخرى[1].

ولا شك أن المسيحي الذي يعتقد أن ديانته سماوية حقه أنزلها إله لتطوير الإنسان وخلاص روحه يؤمن بأن اتباع تعاليم الدين وطاعة الكنيسة مقدمة على طاعة الإمبراطور، وهو في سبيل المحافظة على عقيدته، والإبقاء على طهارة روحه، لا يتردد في عصيان القيصر إذا خالفت قوانينه وأوامره عقيدة الدين[2].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية – البابا – بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم.

ولم يلبث أن انبثق عن هذا المفهوم الجديد المبدأ الذي يذهب إلى الحاكم الزمني يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحي على أساس أن الله سلم السيفين معاً للبابا لذلك احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثاني للحاكم الزمني[3].

ولما كان البابا هو الذي يمنح الحاكم الزمني سلطة فإن له أيضاً أن يحرمه منها إذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمني[4].

وقد كان من دعاة هذه النظرية القديس توماس الأكويني، الذي التزم بالأصل الفلسفي الذي وضعه آباء الكنيسة في العهد الأول، فهو يؤمن بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتي من الله الذي يريدها لعباده فدعًا للفوضى فيما بينهم، إلا أنه لا يراها مقدسة في طريقة إسنادها للحكام.

---

(1) prèlot: Histoire des idées politiques, op. cit., p. 129 et suiv.
(2) George Villed, Political Teeorym Oxford, Carritt, 1956, p. 22.
(3) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 51.
(4) عبد الكريم أحمد: مبادئ التنظيم السياسي، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1975، ص 38.

ومن ثم فقد رأى الأكويني أن الحكومة تقوم قبل كل شيء لغرض أخلاقـي، لـذا يجـب أن تكـون لسلطة الحاكم محدودة[1]، وعليه أن يمارس سلطته وفقًا للقانون[2].

على أن يستمد القانون سلطته من الصالح العام لا من إرادة فرد أو إرادة مجموعة مـن الأفـراد، ويعمل لتحقيق الصالح العام، وينفذه حاكم يمثل الشـعب، ويكـون الشـعب وكـل إليـه مهمـة تنظـيم حياته[3].

وقد ظلت نظرية الحق الإلهي غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريباً كانت للكنيسـة فـيهما اليـد الطولي في المجتمع الأوربي المسيحي.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يـتقلص نتيجـة لعـدة عوامـل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوربا في هذه الفترة.

وقد كان من دعاة هذه النظرية جون سالسـبرى، الـذي اهـتم بوضـع القيـود عـلى الحـاكم عـن طريق القانون الإلهي الأعلى والأسمى، وفي ظل هذا القانون يقوم الفرد بواجباته والتزاماته غـير أن لـه في نفس الوقت أن يقاوم الأمير أو الحاكم إن لم يحترم هذا القانون، وإن القوة والـبطش والقضـاء عـلى الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية ويقول سالسـبري "أنـه مـن القـانون فقـط قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصـواب أيضـاً، ذلـك لأن مـن اسـتبد بالسـيف لابـد وأن يقتـل بـنفس السيف"، وهو الذى فرق بـين المسـتبد المغتصـب، اى المسـتبد الـذى يسـتولى عـلى السـلطة بـالقوة، و المستبد الشرعى الذى يحكم ضد مصلحة المجتمع ولمصلحته فقط[4] .

كما أدت فتوحات الإسكندر المقدوني لبلاد الشرق بـين عـامي 334 ق.م و323 ق.م وتأسيس دولة البطالمة في مصر من 306 ق.م إلى 30 ق.م ودولة السلوقيين

---

(1) حسن عبد الظاهر: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 118.
(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 65.
(3) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت، دار العلم، 1979، ص20، ويراجع أيضا: حسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، بيروت، دار التنوير، 1981، ص 210 وما بعدها.
(4) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثانى، مرجع سابق، ص 349.

في الشام والعراق مـن 312 ق.م إلى 64 ق.م إلى ظهـور الـعصر الهلنسـتي الـذي انـتشرت فيـه الثقافـة اليونانية والفلسفة اليونانية في الشرق فضلاً عن الغرب وأصبحت اللغة اليونانية لغـة الثقافـة العالميـة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي، حيث خلفتها بعد ذلك اللغة اللاتينية.

وكانت أكبر المدارس الفلسفية اليونانيـة في القـرون الثلاثـة السـابقة عـلى ظهـور المسـيحية هـي مدرسة أتباع أفلاطون ومدرسة أتباع أرسطو والمدرسة الابيقورية والمدرسة الرواقية.

وبدلاً من أن يغزو التفكير الفلسفي اليوناني العقلية الشرقية الدينيـة كـما كـان الإسـكندر يأمـل، فإن التفاعل بينه وبين التفكير الديني الصوفي الشرقـي انتهـى بانتصـار هـذا الأخـير ممـثلاً في العقيـدة المسيحية التي انتشرت في جميع أرجاء الإمبراطورية، وهكذا تحقق الامتزاج بين الشرق والغرب، ويعزى انتشار المسيحية في أرجاء الإمبراطورية الرومانية وهي في أوج قوتها في القرن الأول المـيلادي إلى جهـود الرسل المسيحيين ومن أشهرهم بطرس وبولس ومرقص ويوحنا، وقـد قـرر بـولس أن المسـيحية ليسـت مذهبًا يهوديًا بل هي دين جديد، وسـاعد عـلى انتشـار المسـيحية قسـوة الحكـام والمـوظفين الرومـان وأنانيتهم وغطرستهم.

حيث أثرت الديانة المسيحية في الاتجاهات السياسية التي سادت الإمبراطورية الرومانية، رغم أن المسيحية لم تحمل في بدايتها نظاماً سياسياً محدداً، وإنمـا انـحصر نطـاق اهتمامهـا في المسـائل الدينيـة وحسب والأحكام الخلقية والفضائل النفسية[1]، ولكنها اجتذبت الطبقات الدنيا من الشـعب الرومـانى، ونادت بأن الخلق متسساوون في نظر الخالق، وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو الفقر، ولقد وقع المسيحيون تحـت الاضـطهاد الرومـانى فـترة طويلـة، ولكـن عنـدما اعـترف الإمبراطـور قسـطنطين بالمسيحية كدين رسمي في القرن الرابع الميلادي، تغيرت الأوضـاع، فسـادت المسـيحية، وأصبحت هـي الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية الرومانية[2].

(1) Vedal G. institution Politiques du Monde Contemporaine, des Cours de Droit, Paris, 20 Tirage, 30 Fascicules, 1973, p. 243.

(2) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 125.

ولم تكن الفلسفة الوسيطة بيئة صالحة لتطبق مبادئ الديمقراطية، بسبب ظهور النظام الإقطاعي وسيادة الاستبداد ونظرية الحق الإلهي، فبدأ "الملك يستمد سلطته من اللـه"، وأصبح كل تمرد يقوم به الفرد أو الجماعة هو تمرد على اللـه، وهكذا فعلى الرغم من امتداد العصر لأكثر من عشرة قرون وظهور اتجاهات فلسفية خاصة في هذه الفترة فإنه تميز بوجود معضلة إيجاد حل دستوري يحد من سلطان الحكومة وسيطرتها، ولقد وجد الفلاسفة المدرسيون حلاً جعل الحكومة تستند إلى القانون الطبيعي، وجعل صلاحياتها محدودة ضمن نطاق القانون فوضع القانون فوق سلطة الملك، ولكنهم لم يتوصلوا إلى إيجاد طريقة لتنفيذ هذا المبدأ عملياً بطريقة تضمن احترامه.

وعلى الرغم من اختفاء النظام الديمقراطي في العصور الوسطى - فقد شهدت هذه العصور ظهور المسيحية والإسلام، التي قدمتا إلى المبدأ الديمقراطي فكراً وتطبيقاً وميراثاً ضخماً خصباً وعميقاً[1].

ويمكن القول إن الديمقراطية في العصر الوسيط أصبحت سلطة سياسية من خلال اتجاهين، الأول يقوم على تنفيذ القانون أما الثاني يقوم على تنفيذ الشرائع.

فلقد كانت المسيحية دعوة دينية بحتة، لكنها أحدثت تغييرين مهمين في أساس النظام السياسي، ذلك لأنها من جهة تدعو إلى الإيمان بوحدة الإنسانية في ظل تعاليم المسيح، ومن جهة أخرى ولأول مرة في التاريخ أقرت - مبدأ "الازدواج في السلطة"، السلطة الدينية من ناحية، والسلطة السياسية من ناحية أخرى.

وفي ظل هذا الاتجاه وقفت المسيحية من مشكلة النظم السياسية وأشكال الحكومات موقفاً سلبياً، وعلى الرغم من الموقف السلبي الذي نادت به المسيحية بخصوص مشكلة النظم السياسية، فإن تعاليمها الإنسانية وعودتها إلى مبادئ أخلاقية كمثل الإخاء والإيمان والخير، قد مهدت إلى الدعوة للديمقراطية.

(1) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص 260.

وعلى الرغم مما قيل حول الدوغما (الجمود الفكري)[1] في ظل فلسفة العصر الوسيط وهو ما ولد انطباعاً خاطئاً – حسب رأى الباحث – في العلاقة الجدلية التي يقيمها أغلب الكتاب بين الدين المسيحي وبين ذلك الجمود، والحق أن المسيحية، بوصفها فكراً مطلقاً لا تطبيقاً مرحلياً يقيم علاقة تاريخية ثابتة بين المذهب المسيحي وتشكيل التجمعات الديمقراطية الحرة.

وفي الأعوام الأخيرة من القرون الوسطى، اشتد ضغط الديمقراطية فأسفر عن ذلك، رد فعل كان من أثره ظهور أوتوقراطية نامية في كلا المجالين الديني والدنيوي إذ لم يكن المجتمع قد نضج بعد، ليتفهم شيئاً من قبيل الديمقراطية[2].

والحق أن العصور الوسطى لم تعط أي اهتمام في الجانب السياسي على عكس العصور التي سبقتها والتي تمثلت بالفلسفة اليونانية وعصر الرومان، وبمعنى أدق يمكن القول إن الجانب السياسي في العصور الوسطى يبحث ضمن البحوث الدينية، مما جعل الهدف من بحث السياسة، من خلال علاقة السياسة بالدين.

وكانت ثورات العبيد والطبقات المستغلة تتوالى ضد روما بدون جدوى، إلى أن نجحت المسيحية فيما فشلت فيه الثورات، فإن جميع الطبقات المغلوبة على أمرها اعتنقت المسيحية التي تنهى عن عبادة الإمبراطور وتنادي بالمساواة أمام اللـه وتبشر بحياة أخرى ينال فيها المظلومون ما يستحقون من أنصاف فسهل بذلك على الكثيرين من رعايا الإمبراطورية ترك دياناتهم الوثنية وهجر آلهتهم القديمة التي لم تحمِهم من ظلم الرومان[3].

---

(1) هي التزمّت لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشته أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك.

(2) ج.كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، الإسكندرية، 1964، ص232.

(3) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1969، ص 19 – 20، لمزيد من التفاصيل يراجع ايضا:

– Case. S: The Social Origins of Christianity ،Chicago: University of Chicago press ،p.1962.

فلقـد أثـرت الديانـة المسـيحية في الاتجاهـات الفكريـة والسياسـية التـي سـادت الإمبراطوريـة الرومانية، حقاً إن المسيحية لم تحمل في بـدايتها نظامـاً أو فكـراً سياسـياً محـدداً، وإنمـا حصرت نطـاق اهتمامها في المسائل الدينية وحسب، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الرومـاني، خصوصاً وأنها نادت بأن الخلق متساوون في نظر الخالق، وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسـبب الطبقـة أو الفقر أو المنزلة الاجتماعية... إلخ. ولقد وقـع المسـيحيون تحـت الاضـطهاد الرومـاني فـترة طويلـة مـن الزمان، ولكن عندما اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية في القـرن الرابـع الميلادي، تغيرت الأوضاع فسادت الديانة المسـيحية وسـادت عـلى غيرهـا مـن العقائـد وأصبحت هـي الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية الرومانية.

ولعل السبب الذي جعل الإمبراطور قسطنطين يعترف بالديانـة المسـيحية هـو سـبب سـياسي في المقام الأول، ذلك أنـه كـان يحتـاج إلى تأييـد الكنيسـة، وبالتـالي إيمـان رجـال الكنيسـة ورجـال الـدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة [1] .

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار، ما لبثت أن قامـت في مواجهـة سـلطة الدولـة أو إمبراطور الدولة، خصوصاً إذا حاول الإمبراطور التدخل في شئون الكنيسة وتعاليمها، فوجـد المسـيحيون أنفسهم أمام طريقين، أما أن يطيعوا اللـه وأما أن يطيعوا الحاكم، وهم كانوا يفضـلون الطريـق الأول، ومن ثم فلقد نشأت سلطتان سلطة دنيوية يرأسها الإمبراطور وأخرى دنيوية يرأسها البابا، كـما ذاعـت العبارة القائلة (اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)[2] وبـذلك كـان المسـيحي خاضـعاً لنـوع مـن الالتـزام الثنائي بين اللـه وبين الحاكم، ولقد كان من تـأثير المسـيحية أن ظهـر مـذهب الغـايتين، غايـة دنيويـة متصلة بالدولة، وغاية أبدية متصلة بالكنيسة.

---

(1) R. Gerberding and J. H. Moran Cruz, Medieval Worlds (New York: Houghton Mifflin Company, 2004) p. 55.

(2) (إنجيل مرقس 12: 17) .

ولقد ازداد الصراع بالتدريج بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر، ولم تعد النظرية التي تقرر نوعاً من المساواة بين السلطتين الدنيوية والدينية قائمة فادعت الكنيسة أنها تملك السلطة القصوى دينية ودنيوية وتدخلت في تعيين الحكام، وتسيير دفة الشئون السياسية مستندة إلى القضية القائلة إن سلطة الكنيسة تستمد مباشرة من الله بينما سلطة الدولة تنبثق من رجالها وليس من رجال الكنيسة، وأن الدولة كانت قوية الأركان حتى ظهور الدين المسيحي ذاته.

وظهر صراع عنيف بين أنصار البابوية وأعدائها الأولين يرون أن الكنيسة لها السلطة القصوى، والآخرون يرون أن رجال الدولة هم وحدهم أصحاب السلطة الكبرى في المجتمع[1].

ومن ثم لسوف نبحث الجوانب السياسية عند القديس أوغسطين باعتباره يمثل العصور المبكرة من الفلسفة الوسيطة، وكذلك بحث الجوانب السياسية عند القديس توما الأكويني باعتباره يمثل الفترة المتأخرة من الفلسفة الوسيطة، بجانب سالسبرى ودانتى ومارتن لوثر حيث العوة الى دولة وطنية بدون نفوذ كهنوتى.

المطلب الأول

القديس أوغسطين 354-430م

في كتابه مدينة الله (City of God) كان يدافع أوغسطين عن المسيحية ضد الوثنية، ويضع مقياسا أو معيارا لسمو النظم الاجتماعية وانحطاطها وأنماط السلوك التي تحقق للفرد الغفران الإلهي أو تبعده عن هذا الغفران، ولقد نحا أوغسطين منحى أستاذه الروحي أفلاطون في تصويره لمدينة الله وفي نقده للملكية الفردية ومناداته بالملكية الجمعية، مؤيداً المبدأ القائل إن ثروات الأرض قد أعطيت للأفراد على السواء.

(1) على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 134 – 135.

على أن هذا لا يعني أن أوغسطين كان ضد الملكية الفردية، بل هـو ككـل الآبـاء المسـيحيين وإن كانوا يعتبرون الثروة ملكًا لله، إلا أنهم يبيحون تملكها فردياً على شرط أن يقوم الأغنياء بمساعدة الفقراء لأن الجزء الذي يملكونه زائداً على ما يكفيهم، إنما قد أعطي لهم لينفق على الفقراء.

فقد أكد على الربط بين المدينتين الأولى المدينة السماوية الخالدة التي تضم الملائكة والقديسـين، والثانية المدينة الأرضية التي هـي مجتمـع الكفـرة والملحـدين، وأن المدينـة الأرضـية عـلى الـرغم مـن إيجابيتها إلا أنها يجب أن تكون في خدمة المدينة السماوية وصولاً إلى الخير، وأن السلام الـذي تنشـده الدولة هو سلام مؤقت وصولاً إلى السلام الأزلي في المدينة السماوية، والسلام هو العدالة[1].

ونجد أن أوغسطين تحـدث عـن المدينـة الأرضـية مـن خـلال علاقـة هـذه السـلطة بالشـعب ومصادر التشريع، ومن ثم فإن أوغسطين يقدم دستوراً طبيعياً للشعب الذي يبدو لأول وهلة أنه – أى الدستور – ليس له أية علاقة ضرورية مع الـلـه، وفي هذه النقطة يكمن أول غموض في الفكـر الأوغسطيني وهو غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجمـوع الفكـر المسـيحي كـما يقـول بعض الباحثين[2].

وعلى الرغم من أن أوغسطين أوجـد بعـض الملامـح السياسـية التـي نلمسـها مـن خـلال أفكـاره السياسية والتي تتعلق بالنواحي التشريعية والسياسية، على اعتبار أن هذه الأفكار كان لها الأثر الكبـير في السلطة السياسية التي تمارسها الحكومة.

ويعتقد أوغسطين أن الحكومة شر لا بد منه، وأن الحاكم يستمد سلطته من الـلـه فطاعة الـلـه واجب على كل الأفراد وأن الرق عقاب من الـلـه واجب على الأفراد القبول به[3].

(1) قحطان أحمد سليمان الحمداني: النظرية السياسية المعاصرة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2003، ص103.
(2) جهينة سلطان واخرون: موجز تاريخ الفكر الاجتماعي، سلسلة علـم الاجـتماع، الكتـاب الثـاني، الاهـالي للطباعـة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص 95 – 96.
(3) د. بطرس غالى و د. خيري عيسى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 66.

أما فيما يخص نوع الحكومة، فإن أوغسطين لا يفضل نوعاً منها على آخر، بل يرى أن السبب الحقيقي لوجود السلطة السياسية هو تحقيق العدالة بين الأفراد[1].

وختاماً يرى أوغسطين في كتاباته ضمناً أن مقولات سياسية كالديمقراطية ما هي إلا هبات عامة فمثلما أنها تمكن من بلوغ أعظم الخيرات فإنها تمنح من "الوجه الآخر" إمكانيات عالية من حث الذات والعظمة ومن ثم تصبح هذه المقولة مرنة في استعمالها المصطلحات كالعفة والاعتدال والعدالة في أمور غائبة، ربما تدفع إلى الرجوع للخطيئة فيكون من الصعب تحرير الإرادة البشرية، ولقد كان أوغسطين يعتبر أن الخطيئة هي أساس نظام الرق، على أن هذا لا يعني أن الله لا يرضى عن هذا النظام فهو، ونظام الحكومة وغيرهما، من النظم التي قدرها الله على الإنسانية ليحول بين الإنسان وبين شروره بعد أن نزل من الجنة[2].

ويعتبر القديس أوغسطين مصدر الفلسفة التي بلغت ذروتها فيما بعد على أيدي ديكارت[3]، والتي تقوم على أساس الإيمان بوجود الفكر، فأنا لا أستطيع أن

(1) صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، مطبعة الارشاد، بغداد، 1973، ص 9 – 10.

(2) سعيد عبد الفتاح عاشور: أوربا في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976، ص359، ويراجع أيضا: – كملي زريعور: أوغسطين، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار اقرأ، بيروت، 1988، ص 68.

(3) رينيه ديكارت (31 مارس 1596 – 11 فبراير 1650)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب ب"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى – 1641 م) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية)، الذي شكل النواة الأولى (للهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية، وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن 17 الميلادى، كما كان ضليعاً في علم الرياضيات، فضلاً عن الفلسفة، وأسهم إسهاماً كبيراً في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود". يراجع في ذلك: ديكارت: مقال عن النهج، ترجمة محمود الخضيري، مراجعة وتقديم: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 8. ويراجع أيضا:

Descartes, “Meditations on Metaphysics”, in the philosophical works of Descartes, Translated by Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross (London: Cambridge University Press, 1975), vol. I, P. 14.

أشك في كل شيء إلا في وجودي لأنني أفكر ومادمت أفكر فأنا موجود. فالعقل البشري إذن حقيقة قائمة لا شك فيها، ويقوم هذا العقل على أساس ثالوث من المعرفة والإدراك والإرادة، وهي الأركان الثلاثة التي تلقى ضوءًا ساطعًا على الحقيقة والمعرفة بما تنطوي عليه من قوة لاستيعاب الماضي والتأمل فيه والإحساس بالمستقبل، وتثير مشكلة الخلود والزمن والعلاقة بين الماضي والحاضر من جهة والخلود والبقاء من جهة أخرى وهي المشكلة التي شغلت حيزًا كبيرًا من فلسفة أفلاطون، أما الإدراك فيثير مشكلة أخرى رسمها أفلاطون وهي مشكلة التعلم، فهل الظاهرة العلمية التي ندعوها تعلمنا حقيقة جديدة، لأنها إذا كانت حقيقة فلا يمكن أن تكون جديدة، بحكم أنها حقيقة قبل أن يعلمها أي إنسان وستظل حقيقة حتى لو نسيها كل إنسان. وقد قال القديس أوغسطين إن الحقيقة لها صفة الخلود ولذلك فهي توجد وتكمن في العقل الأسمى الخالد، وعندما أتعلم الحقيقة من إنسان فإن ذلك يرجع إلى وجود اتصال مباشر بين إدراكي وبين ذلك العقل الخالد، فالمعلم الحقيقي هو الله، والمسيح هو كلمة الله معلم جميع العلوم والفنون، ومعرفة العلوم الطبيعية لا تقل عن معرفة حقائق الدين في أنها تنير عقل الفرد[1].

ويرى أوغسطين أن العالم منذ سقوط آدم إلى اليوم انقسم إلى مدينتين إحداهما تحكم مع الله حكمًا سرمدياً، والأخرى ستظل مع الشيطان، وينتمي هابيل إلى مدينة الله وقد شاءت رحمة الله، وما خطه في لوح القدر على أن يظل منتمياً إلى السماء باعتبارها موطناً له، وكذلك ينتمي الآباء الرؤساء إلى مدينة الله ففي مدينة الله رؤية للنعيم الأبدي[2].

(1) سعيد عبد الفتاح عشور: أوربا في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 359.

(2) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 98، يراجع أيضا: أوغسطين: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 1988، ص26 وما بعدها، ويراجع أيضا:

- Augustine st: The City of God, London, 1931, p. 64.

ويقوم منهج أوغسطين على أن الدين لا الفلسفة هو سبيل السعادة والنماء، لأن الفلسفة لا تتعدى مرحلة المعرفة النظرية في محاولتها التوصل إلى الله وبلوغ السعادة، بينما الإيمان الديني يمكن المؤمن من التوصل إلى الله بالتجربة الوجدانية القائمة على الاعتقاد والشعور والعاطفة والإرادة والشوق وبذلك يحقق لنفسه الطمأنينة والسعادة.

ويقوم منهجه ثانياً على أن الإيمان شرط للفهم، كما أن الفهم شرط للإيمان، وليس المقصود بالإيمان التصديق الساذج لكل ما يقال بل المقصود تجنب موقف الرفض والعناد المبني على الشك المطلق، وإعداد النفس لتصديق ما تقوم الشواهد على صدقه، وهذا التعقل ضروري بدوره للإيمان الراسخ، وتميزاً له عن الإيمان الساذج غير المستند إلى التعقل.

ويوضح أوغسطين أن وجود العالم وقوته ونظامه الدقيق لا يمكن أن يكون من ذاته بل من موجد حكيم هو الله، وله دليل أخر يستند إلى الحقائق العقلية، فيقول إن العقل يصل إلى الحقائق بان يكتشفها، لا بأن يخترعها، وهو لا يمكن أن يكون علتها، لأنها ضرورية وثابتة أي أزلية، ومثل هذا الكمال غير متوفر في الذات الإنسانية الناقصة، فلابد أن تكون علة الحقائق الثابتة الأزلية الضرورية كائنا لا يقل عنها في الصفات، وهذا الكائن هو الله، وهو الذي يلهم الإنسان العلم بالحقائق الكلية الضرورية كإشراق يسطع في نفوسنا وفي كلامه عن صفات الله يقول إن الواحد لا يمكن إدراكه أو وصفه لأنه فوق كل إدراك أو صفة.

المطلب الثاني

توماس الأكويني 1225-1274م

إن القديس توما الأكويني قد نحى منحى أسلافه وأكد على دخوله إلى الفكر السياسي عن طريق تأييد الأخلاق والدين وربطها في المبادئ السياسية، لأن منهجه كان فلسفياً يظهر عليه الطابع الديني.

اختار الأكويني الحكومة الموناركية وقال عنها إنها أفضل الحكومات التي تقوم على الفضيلة لا على الامتياز العائلى، ولا يوجد نظام سياسي كامل لأن في كل نظام جرثومة فاسدة، باعتبار أن كل الأنظمة يتناولها المجتمع حسب ظروفه، والانتخاب الشعبي يساعد على اختيار الحكومة المناسبة، ويرى الأكويني أن الحكومة الملكية أمر اجتماعي نافع، ويجوز أن يحقق المجتمع غرضه الإنساني في نظام الملكية المشتركة كما يفعل الرهبان[1].

ثم يتساءل توما الأكويني كيف يكون نظام الحكم؟

فالأرستقراطية أو حكومة الافاضل تعتبر من وجهة نظره أكثر حكمة من الديمقراطية التي يسميها (بوليتيا) ويعرفها بأنها حكومة الشعب العادل، والموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية وتكون أكثر مطابقة للطبيعة وأن كل شيء يديره مبدأ واحد؛ الجسم تدبره النفس، والأسرة يديرها الأب، والعالم يديره الله، ويجب أن تكون الحكومة الموناركية انتخابية، وأنه لا يوجد نظام كامل أو دائم، فقد تنقلب السلطة الملكية إلى طغيان، والأرستقراطية إلى أوليجاركية أو حكومة الأغنياء، والديمقراطية إلى ديماجوجية[2]، وأكد الأكويني من الناحية العملية أن خير الأنظمة وأثبتها النظام الوسط، وهو موناركية معدلة بأرستقراطية وديمقراطية، أي بمجلس أرستقراطي ينتخبه الشعب[3].

وفي هذا الصدد قد توصف حكومة توما الأكويني بأنها مزيج من الفردية والانتخابية، لأنه يؤكد على اشتراك الشعب في انتخاب الملك والنبلاء، ليتم امتياز

(1) محمد أحمد بيومي: تاريخ التفكير الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص 45 – 46.

(2) وهي استراتيجية لإقناع الآخرين بالاستناد إلى مخاوفهم وأفكارهم المسبقة، وتشير إلى استراتيجية سياسية للحصول على السلطة والكسب للقوة السياسية من خلال مناشدة التحيزات الشعبية معتمدين على مخاوف وتوقعات الجمهور المسبقة، ويتم ذلك عادة عن طريق الخطابات والدعاية الحماسية مستخدمين المواضيع القومية والشعبية محاولين استثارة عواطف الجماهير.

(3) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصرية، القاهرة، 1946، ص 199.

الممتازين وأمان الضعفاء من بغي الأقوياء، وأن مسالك الوفاق بين الجميع هو القانون الطبيعي الذي لا يخفى على أحد[1].

بعد ذلك قسم القديس توما الأكويني السلطة إلى ثلاثة عناصر: المبدأ، الكيفية والاستعمال، ومبدأ السلطة يأتي من الله الذي يخلق كل شيء، أما الكيفية واستعمال السلطة فإنهما يأتيان من البشر.

إذن فالمصدر البشري للسلطة هو الشعب والجمهور، ومما يشير إلى ذلك ما أكده توما الأكويني في كتابه الشهير "الكل اللاهوتي" من أنه يرجع إلى الجمهور بكامله أو إلى البعض الذي يتصرف بدلا منه، الذي يأمر بالخير العام، وأنه يعود مرة أخرى للجمهور كله، أو إلى شخص عام يرعى كل الجمهور، وأن يقيم القوانين، وعندما يتم تقريب هذه النصوص نلاحظ أن جوهر السلطة عند توما تأتي من الله، إلا أن السلطة الفعلية بأشكالها المتغيرة هي من "القانون البشري"، وتأتي من الشعب، ويمكن للشعب وحده أن ينظم نفسه وفقاً لهدفه الخاص به وإن هذا هو المذهب الثابت لعلماء اللاهوت الكاثوليك[2].

وفي نهاية فلسفة توما الأكويني السياسية – يرى الباحث – أن فلاسفة العصر الوسيط، ومن أشهرهم القديس أوغسطين وتوما الأكويني كانوا يؤيدون سلطة الكنيسة الدينية، ولكن نجد عندهم بعض الإشارات للأفكار الديمقراطية وبشكل خاص لدى القديس توما الأكويني، ولكن لا يمكن لنا أن نقرن الديمقراطية في العصور الوسطى مع الديمقراطية الأثينية، على اعتبار أن العصور الوسطى كما يرى بعض الباحثين ليس فيها ديمقراطية بمعنى الديمقراطية، وإن سبب خلو العصور الوسطى من الديمقراطية هو انتشار العبودية والظلم وانقسام الناس إلى طبقات مختلفة، وقد أدى ذلك إلى ظهور تفاوت بين الأفراد في هذه الحقبة الزمنية والتي سوف تؤدي كذلك إلى عدم وجود عدالة أو نظام، ونتيجة لذلك لا تظهر الديمقراطية بشكلها الحقيقي.

---

(1) عباس محمود العقاد: فلاسفة الحكم في العصر الحديث، سلسلة اقرأ 97، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، 1950، ص 22.

(2) منذر الشاوي: الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، ج1، منشورات المجتمع العلمي، بغداد، 1998، ص 48 – 49.

ولكن المجتمع لا يستطيع أن يعيش بدون سلطة عليا، وأن المصالح تقتضي وجود حاكم توكل إليه مسئولية تنظيم المجتمع، وهذا لا يأتي إلا بوجود جهات تلتزم بذلك، في ضوء ما يتم بين الحاكم والمحكوم من اتفاق يحدد قانوناً سلطات الحكم وحدودها وواجباتهم، وكذلك مسئوليات الأفراد وواجباتهم شريطة ألا يتعدى أي من الطرفين هذه الحدود.

ومن ثم فقد رأى الاكوينى أن الحكومة تقوم قبل كل شيء لغرض أخلاقي، لذا يجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود، وعليه أن يمارس سلطته وفقاً للقانون[1].

وقد رفض الأكويني استعباد الحكام للشعوب وجعل للشعب الحق في أن يقاوم الحاكم إذا ما انحرف عن حدود سلطته، ذلك على الرغم من حقيقة أنه قد اعتقد أن الحاكم إنما يستمد سلطاته من الله ولكنه يكلها في الوقت نفسه إلى أفراد الشعب، وكأن السلطة السياسية تأتي في مرتبة تالية للسلطة الدينية.

ويرى توما الأكويني أن الدولة هي هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، وإذا كان النظام في الجماعات الحيوانية يصدر عن الغريزة فإن النظام في الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة فهو يقوم على ضرب من التعاقد.

ويرى توما الأكويني أن الأرستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية، وأن الموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية، وأكثر مطابقة للطبيعة، لأننا نجد الطبيعة وقد شكلت بصورة تجعل لكل مبدأ واحد، الجسم تديره النفس والأسرة يديرها الأب، والعالم يديره الله كذلك فإن الدولة يجب أن يديرها فرد واحد.

ووظائف الدولة عنده تنحصر في أمور أربعة، وما عدا هذا من أمور أبدية تخص الكنيسة.

1- تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار.

2- ضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية.

(1) د. بطرس غالى و د. محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص 65.

3- ترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة، التي تعمل أساساً على الحفاظ على الحياة الأخلاقية ونقول الحد الأدنى من الأخلاق، لأن الدولة في اهتمامها بالأمور الدنيوية الفانية تتجه نحو الأفعال اللاأخلاقية.

4- حماية الدين، وفي حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة الكنيسة ومن هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالغاية الأبدية وذلك لكي توفر لأعضائها الظروف الملائمة التي تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيما هو أبدي تحت إرشاد الكنيسة.

وقد أولى القديس توما الأكويني جل اهتمامه للبحث عن القانون أصله ونشأته وأركانه وأفاض فيه، وللقانون عند توما الأكويني أربعة أنواع:

1- القانون الأولي: Eternal law يطابق التدبير الإلهي للعالم أو هو القانون الذي يحكم به الله العالم، هو الحكمة الإلهية المنظمة للخليقة، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية ويعلو فوق فهم الإنسان، ومع ذلك فهو ليس غريباً عن الإدراك الإنساني أو مضاد لقواه العقلية[1].

2- القانون الطبيعي: Natural law فهو بمثابة انعكاس للكلمة الإلهية على المخلوقات وهي تتجلى في رغبات الإنسان الطبيعية التلقائية في فعل الخير، ومعنى هذا أن القانون الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزلي.

3- القانون الإلهي أو المقدس: Devine law يتمثل في الشرائع والأحكام التي أتت عن طريق الوحي أو التبليغ كالشريعة الخاصة التي أنزلها الله على اليهود في اللوحين المحفوظين وكالتشريعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة.

4- القانون الإنساني: Human law لما كان من المتعذر تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بني البشر تطبيقاً كلياً وعاماً، فلقد قام القانون الإنساني الذي وضع خصيصاً ليلائم الجنس البشري، وهو قانون إنساني

(1) على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 150 – 161.

خالص، وإن كان لم يأت بمبادئ جديدة إذ هو مجرد تطبيق للمبادئ العظمى التي سادت من قبل العالم.

والقانون الأزلي والقانون الإلهي يجسمان الغاية من اللاهوت المسيحي، فالقانون الأزلي هو تخطيط العالم باعتباره الغاية العظمى للإله الخالق، والقانون الإلهي هو إرادة الله التي تجلت في العهدين القديم والجديد.

المطلب الثالث

سالسبري 1115 - 1180

كان الموضوع الذي شغل البال في العصور الوسطى هو تقسيم السلطة بين الدولة والكنيسة ولقد كانت نظرية الآباء مهيأة لمثل هذا النضال بين الدولة والكنيسة، لأن الآباء قد قالوا بنظرية القديسين بولس وبطرس من أن الحكومة نظام إلهي، ولكن الكنيسة نظام إلهي هي الأخرى ومن هنا ظهرت مشكلة تعيين أيهما أسبق على الآخر، لأن كل منهما نظام إلهي متمتع بسلطة لا حد لها.

ولقد تعقد الموقف فيما بعد عندما دخلت الكنيسة في النظام الإقطاعي وأصبحت ذات إقطاعيات شاسعة، على حين كانت السلطة المدنية تنزع إلى قصر مهمة الكنيسة على النواحي الروحية بمنأى عن النواحي المادية، حتى تكون رمزاً روحياً دينياً بمعنى الكلمة.

وقد أوضح القس الإنجليزي سالسبري أن الدولة تحكم حسب تعاليم الدين فرجال الدين في رأيه فوق رجال السياسية وأكثر منهم ضرورة للمجتمع ويجب على الساسة ألا يتعدوا سلطاتهم المحدودة، والتي إذا تعدوها فإن على الأفراد أن يثوروا ضدهم ويخرجوهم كما أن قتل الطاغي مباح، على أن الحكومة المدنية ضرورية لكبح جماح الأشرار.

ثم شبه سالسبري المجتمع بالجسم الإنساني والطبقات الموجودة به كأعضاء في الجسم الاجتماعي الكبير، فالحاكم هو رئيس النظام السياسي يقابل الرأس في الجسم، والكنيسة تقابل الروح وأعضاء المجالس التشريعية يقابلون القلب،

والقضاة ورجال الإدارة يقابلون الحواس والجيش والموظفون هـم بمثابـة اليـدين والمراقبـون المـاليون المعدة والأمعاء، أما العمال والفلاحنن فيشبهون القدمين.

فنظرة سالسبري إذن إلى الدولة كانت نظرة عضوية ولقد كان تشبيه المجتمع بالجسـم الإنسـاني فكرة شائعة عند مفكري العصور الوسطى، وهي فكرة وجدت مـا يؤكـدها ويبررهـا لمطابقتهـا النظـام الإقطاعي الذي كان سائداً والذي يقوم على انقسام المجتمع إلى طبقات، منها الولاة والحاكمون وهيئـة رجال الدين والنبلاء والبرجوازيون والحرفيون والفلاحـون، كـل شـخص لابـد أن يكـون عضـوًا في طبقـة معينة وهو بحكم انتمائه لهذه الطبقة له حقوق وعليه التزامات تحدد وضعه داخل طبقة من ناحيـة ووضعه في المجتمع الكبير من ناحية أخرى إذا كان المجتمع الإقطاعي مرتباً ترتيباً تصاعدياً دقيقاً ولكـل فرد درجة خاصة في السلم الاجتماعي[1].

وأوضح سالسبري تفوق رجال الكنيسة وتبعية وخضوع السلطة الدنيوية للسـلطة الكنسـية، بـل قرر بكل وضوح أن السـلطة الدنيويـة يجـب أن تكـون خاضـعة لله ولأولئـك الـذين يمارسـون وصـاياه وتعاليمه ويمثلونه على الأرض.

وقد ميز سالسبري بين الملك وبين الطاغية، فالملك يحكم لصالح رعاياه، أما الطاغيـة فإنـه يحكـم لصالح نفسه، كما أن الملك يحكم وفقاً للقانون، بينما يحكم الطاغيـة وفقـاً لشريعـة الغـاب أي يحكـم بالبطش وبقوة السلاح.

وهكذا يقرر سالسبرى أن السلطة السياسـية يجـب أن تقـام عـلى أفكـار القـانون الإلهـي وعـلى العدالة والفضيلة، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع[2].

ويرى سالسبري أن القـوة والـبطش والقضـاء عـلى الحريـات وعـدم الاهـتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية، يقول (إنه لـيس مـن القـانون فقـط اغتيـال أو قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصواب أيضاً، ذلك لأن من اسـتبد بالسـيف لا بـد وأن يقتل بنفس السيف)-كما أشار الباحث سـلفاً – وإن الحـاكم يجـب أن يكـون

(1) حسن شحاتة سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 74.

(2) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص 117 – 118.

مسئولاً على إطاعة القانون الذي رأيناه مستمداً من القانون الإلهي كما يكون مسئولاً عن تحقق العدالة وإثراء الفضيلة.

ويقرر سالسبري أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهي وعلى العدالة والفضيلة، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع[1].

المطلب الرابع

دانتى (1265 – 1321)

هو فيلسوف إيطالي عاش ما بين عامي 1265 – 1321 ومن أهم مؤلفاته (الكوميديا الإلهية) و(في الموناركية).

يشير دانتي إلى الله كحاكم أوحد للعالم بأكمله فهو يقول إن الإنسانية جزء من العالم، وأكد دانتي أنه يجب أن يكون هناك فرد يوجه ويحكم ويحسن تسميته باسم المونارك أو الإمبراطور فالشكل الموناركي ضروري لتحقيق رفاهية العالم.

ويجب أن نضع في ذهننا أن ما يقصده دانتي من إقامة حكومة موناركية عالمية لا يعني أنه يجسد حكومة الطغيان، ذلك لأنه أكد مراراً وتكراراً على العدالة وعلى الحرية، فيقول دانتي إن العدالة تتحقق بأكمل معانيها في الحكومة العالمية التي يرأسها المونارك ذلك المونارك الذي يتعالى على الدوافع الشخصية ويتسامى عن النزعات الإقليمية إلا أن دانتي يرى أنه لكي تتحقق العدالة فيجب أن يستند الحاكم إلى القانون.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الحرية فهي تتحقق على أحسن صورة في الحكومة الموناركية العالمية والحق أن دانتي اعتبر الحرية على أنها أعظم هبة وهبها الله للجنس البشري، وأن هذه الحرية لا يمكن الوصول إليها في ظل حكومة تعمل على إخضاع المحكومين وتوجيههم لكي يكونوا في خدمة الحاكم.

(1) على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 146.

إلا أن دانتي يعترف – رغم حماسه الشديد للحكومة العالمية الموناركية – بأن هناك عدة عوامل تتصل بالعادات والتقاليد والعرف واللغة والثقافة تفرق دائماً بين الأمم والشعوب وتمايزها وأوضح أن الإنسان ذو طبيعتين متمايزتين؛ فهو ذو طبيعة مزدوجة وكل طبيعة من هاتين الطبيعتين تهدف إلى تحقيق غاية معينة، الجسم يهدف إلى تحقيق السعادة في الحياة الأرضية، والروح تهدف إلى تحقيق السعادة في الحياة السماوية[1].

وفي حين يكون العقل وتكون الفلسفة وتلقي دروسها وسائلنا الوحيدة في بلوغ السعادة الأرضية، فإن القلب والإيمان ودروس اللاهوت تكون وسائلنا في بلوغ السعادة الأبدية، وبين أن حقائق الفلسفة تتم عن طريق العقل كتابات الفلاسفة، أما الحقائق المتعالية للاهوت فلا تتبدى لنا إلا من خلال الكتاب المقدس.

ويحتاج الإنسان إلى مرشدين اثنين في حياته، طالما أنه يبحث عن تحقيق غايتين؛ المرشد الأول هو البابا الأعظم الذي يقود الإنسان نحو الحياة الأبدية التي تتفق وتعليمات الإنجيل، والثاني هو الإمبراطور الذي يقود الإنسان نحو السعادة الأرضية التي تتفق وتعاليم الفلسفة.

إن التصور الكنسي للدولة في العصر الوسيط اتجه إلى محورين؛ المحور الأول يمثله أوغسطين وآباء الكنيسة الذين ذهبوا إلى أن الدولة تمثل المدينة الأرضية مبدأ الشرور والآثام التي لن تخلص إلا بالعناية الإلهية، والمحور الثاني يمثله توما الأكويني الذي امتزج رأيه بالفكر الأرسطي والذي قرر على عكس أوغسطين أن الدولة تعبير طبيعي للدوافع الاجتماعية للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً وسياسياً.

أما دانتي فقد كان أول مفكر في العصر الوسيط يمزج بين الفكر الأغسطيني والفكر الأكوينى في تركيب جديد خالف فيه فكر الأغسطيني والأكوينى معاً، فلقد آمن دانتي بأن الإنسان حيوان اجتماعي بالطبع، وهو يجتمع بالآخرين مكوناً للعديد من التنظيمات السياسية والاجتماعية ولذلك فلابد من تأسيس الحكومة العالمية لكي ينعم الإنسان بالعدالة والحرية.

(1) على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص 156 – 157.

ورأى دانتي أن سلطة الحاكم تستمد مباشرة من اللـه بدون أي وساطة مـن كـاهن أو قسـيس وأسقف أو بابا، وبهذا لم تعد الدولة في عرف دانتي خاضعة للكنيسة ولا لرجالها بـل أصبحت الحيـاة السياسية تهدف إلى تحقيق غايات دينية. وكان دانتي يهدف من ذلك التقليل من سلطة الكنيسة[1].

المطلب الخامس

مارتن لوثر (1483 - 1546)

دولة وطنية من غير نفوذ كهنوتي

يقول الكاتب الإنكليزي Figgis[2]:" لولا مارتن لوثر فلن يكون لويس الرابـع عشر"، بدايـة يمكـن القول إن لوثر شارك في مساندة فكرية للاستبدادية، فقـد أنكـر أن الكنيسـة أسسـت بغـرض الـتصرف كسلطة لها نفوذ، وبشكل عام قاعدة فكره هي القناعـة أو اليقـين العميـق بـأن دنـاءة الإنسـان، شره، خطيئته، تجعل من الصعب التعايش والتعاون العفوي والسلمي بين البشر، والنتيجة أن تدخل الدولـة يمكن أن يسمح بالحفاظ على النظام الاجتماعي، وهنا يلتحق لوثر مع ميكيـافلي ولكـن فقـط في هـذه النقطة.

لم يكن مارتن لوثر كمفكر سياسي أو فلسفي أول من امتلك أفكاراً عصرية، لكنه كان آخـر مُصلح ديني شهدته العصور الوسطى؛ لأن الإصلاحات التي أجراها نجحت، بينما عجز الآخَـرون عن تغيير الموقف العام داخل أوروبا، فلولا قيام "حركـة الإصـلاح الـديني" التـي فاقـت شـخص لوثر وأتباعه الأوائل، لظل لـوثر مجـرد ناقـد آخـر عـاثر الحـظ للكنيسـة الرومانيـة في العصـور الوسطى، وربما كان سيُعدم شأن غيره من المصلحين المخلصين الذين خلفوا ميراثاً متواضـعاً عـلى أفضـل تقـدير، ففـي مدينـة فـورمس، يحيـي النصـب التـذكاري الـذي يخلـد ذكـراه، كـذلك

(1) على عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 160.

(2) in « The Foundation of Modern Political Thought », Volume two, The Age of Reformation, Cambridge University Press, 1978, p. 8.

أربعة مصلحين سابقين له تم إقصاؤهم أيضاً عن الكنيسة الرومانية، أحدهم من منطقة بوهيميا، وآخَر من إيطاليا، وثالث من فرنسا، ورابع من إنجلترا، ويقف نصب لوثر منتصباً في المنتصف بما أنه الوحيد الذي صمد في وجه الحرمان من الكنيسة وخطر الإعدام، ليصبح بطلاً في أعين بروتستانتيي القرن التاسع عشر الذين شيدوا النصب، وستوضح إشارة بسيطة إلى السابقين لمارتن لوثر السبب الذي يجعل نجاته من الإعدام ليست سوى سبب واحد من الأسباب التي جعلته الأكثر تأثيراً من بينهم جميعًا؛ فلم يطلِق مُصلح آخر في العصور الوسطى حركة دينية بلغت المدى الجغرافي وحظيت بالتأييد السياسي الذي استأثرت به «حركة الإصلاح الديني البروتستانتي» في القرن السادس عشر[1] .

ومن عوامل انطلاق حركة الإصلاح الديني في "أوروبا" على يد الراهب الألماني "مارتن لوثر" الذي دعا إلى إصلاح الكنيسة والحد من تجاوزاتها واضطهادها للناس، لقد كانت المناداة بهذا الإصلاح مقدمة نتج عنها، فيما بعد، إقصاء كنيسة "روما" عن المشاركة في حكم "أوروبا" والحدّ من سيطرتها على حياة الإنسان الأوروبي والتدخّل في كل تفاصيلها.

ومن الممكن حصر أسباب المناداة بهذا الإصلاح فيما يلي:

1 - إصدار الكنيسة لصكوك الغفران.

2 - موقف الكنيسة من العلم والعلماء وتقييدها للعقل.

3 - انحراف رجال الدين ونسيانهم لدورهم الأخلاقي والديني.

4 - ابتداع الكنيسة لنظام "محاكم التفتيش".

5 - فرض الكنيسة للكتاب المقدس باللغة اللاتينية واحتكارها لفهمه وتفسيره.

6 - العاملان السياسي والقومي[2].

---

(1) مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدًّا، تأليف سكوت إتش هندريكس، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، الطبعة الأولى 2014م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 18.

(2) توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني في الإسلام والمسيحية، ط1، 1947، دار الفكر العربي، ص 62.

حياة وأعمال مارتن لوثر:

درس لوثر القانون في جامعة Erfurt الألمانية، ثم درس علم اللاهوت وأصبح دكتورا في هذا التخصص في Wittenberg، فقد أعطى إشارات أولية بقدوم الإصلاح عندما عارض وبشكل علني في عام 1517، بيع "صكوك الغفران[1]" من قبل الكنيسة الرومانية[2]، ونشر بشكل متقطع منذ عام 1520 ما يسمى "الكتابات الإصلاحية الكبرى": (الدعوة إلى النبل المسيحي للأمة الألمانية)، (الأسر أو العبودية البابلية للكنيسة)، (تحليل أو قراءة الحرية المسيحية)، و قدم ترجمة ألمانية رائعة للكتاب المقدس،و بقي زعيما من غير منازع للكنيسة الجديدة حتى موته في عام 1546.

الأفكار السياسية عند مارتن لوثر.

كانت المرة الأولى التي استُخْدِمَ فيها مصطلحُ "الإصلاح الديني" في لقارة الأوروبية، عندما بعث "مارتن لوثر" خطاباً إلى "الدوق جورج"، طالب فيه بالإصلاح الديني بقوله: "يجب القيام بإصلاحٍ دينيٍ عام للطبقات الروحية والزمنية"[3].

(1) ويرى "هربرت فيشر" أن فكرةَ كون البابا قادراً على إصدار صكوك غفران تجب الخطايا من كل نوع مستمدة من النظرية القائلة بأن القديس "بطرس" وخلفاءه قد خُلعت عليهم ميزة توزيع فيض لا ينضب من الثواب على المؤمنين وهذا الفيض من الثواب يرجع أصلاً إلى تضحيات المسيح؛ ثم زاد على مر السنين بالأعمال الخيرة التي قامت بها أجيال متعاقبة من المسيحيين المؤمنين، وقد تجاوبتْ فكرة الثواب على أنها ليست أمراً موقوتاً ولا شخصياً؛ بل حصيلة من الثروة الروحية يمكن إدخارها لصالح الأحياء والأموات، وتجاوبت في نفس الوقت مع الخيال الديني والمطالب المالية للبابوات على حد سواء"، يراجع في ذلك:

- هربرت فيشر: أصول التاريخ الأوروبي الحديث، ترجمة د. زينب عصمت راشد ود. أحمد عبد الرحيم مصطفى، 1965، طبعة دار المعارف، مصر، ص 99.

(2) مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدًّا، مرجع سابق، ص 33.

(3) ديورانت: قصة الحضارة، الكتاب 14، ترجمة عبد الحميد يونس، طبعة الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، ص 352.

أما الكنيسة يجب ألا تحصل على سلطات سياسية وقانونية خاصة بها، فإذا كان الخلاص يأتي من خلال الإيمان وحده sola fides فإن الفكرة القديمة لكنيسة تعمل كوسيط للحصول على الخلاص يجب أن تختفي.

والكنيسة، كما تشير الكلمة اليونانية ecclesia ليست إلا "شعب الله"

" Gottes Volk"، أو بمعنى آخر مجلس أو تجمع المؤمنين، وهي لا تتعلق إلا بأعضاء هذا المجلس أو التجمع، وفي هذا الحالة كل المؤمنون لديهم صفة روحية ولديهم القدر على مساندة أخوتهم روحيا، وبالتالي ليس هناك رجل دين، بل الجميع يحملون هذه الصفة، ويقصد هنا انعدام الوصاية الدينية من أي شخص آخر.

إذن فالكنيسة البابوية ليس من حقها الادعاء بوجود أية امتيازات لها وليس لديها حق بالحصول على الأموال، كما لا يمكنها الحصول على سلطات قانونية وقضائية خاصة تضاف لسلطات الدولة وتكون بهذه الحالة سلطة أخرى ذات نفوذ داخل الدولة، حتى السلطة القضائية داخل الكنيسة نفسها يجب أن تمارس من قبل سلطة زمنية وليست دينية.

كذلك أطروحة لوثر تلتحق بالأطروحة الأصلية عند سان أوغستان: كل أعمال السلطات الزمنية يجب أن تكون معتبرة كإرادة أو مشيئة سماوية إلهية، يقول لوثر: "الملوك أو الأمراء واجبهم استخدام السلطات التي أعطاهم إياه الله، عليهم الانشغال بكل حاجات شعوبهم من سلام وازدهار، وعليهم ألا يستغلوا سلطاتهم وخاصة فيما يتعلق بحرية العقيدة، إذ هنا يضع لوثر حدودا للسلطة المطلقة للملوك، فعلينا ألا نخضع لهم عندما لا يظهرون الرحمة.

هذه الحدود اللوثرية للسلطة تختلف بشكل كبير عن تلك الحدود التي ستضعها فيما بعد التقاليد الليبرالية، هذا الاختلاف يأتي من جانبين:

الأول : لوثر ومن أجل إنشاء هذا الحد في الخضوع الواجب للحكم، لا يستند إلى بعض القواعد السامية كما هي في القانون الطبيعي، بل يستند إلى أن الحكومات لن تذهب ضد إرادة الله، وحيث أن القديسين في الأرض هم متحدثون باسم الله، فالقانون الطبيعي بحد ذاته ليس له أية قيمة.

ثانيا : إذا أكد لوثر حق المسيحي في عدم الخضوع للأوامر الإلحادية للحكومة، فإنه أيضا يدين كل مقاومة حقيقية، فالعقوبات الناتجة عن عدم الخضوع يجب ألا نتجنبها لأنها تجارب من عند الله "علينا ألا نقاوم الطغيان، بل الألم مع الصبر".

وأخيرا، من جراء تطبيق مبادئ الإصلاح في ميدان السياسية أن زالت فكرة الكنيسة المقدسة وقويت فكرة الدولة، وانتصرت الفكرة القومية على فكرة الإمبراطورية المقدسة، ونمت فكرة القانون القومى وحلت محل مظاهر التشريعات الرومانية، وظهرت فكرة خضوع رجال الدين للقانون القومى السائد في الدول الخاضعين لها بدلاً من خضوعهم لقانون الكنيسة البابوية، وقد مهدت هذه الأفكار لظهور النظريات الحديثة في تمجيد الدولة وتعظيمها واعتبارها حقيقة مقدسة كما ذهب هيجل و اتباعه من العلماء الأمان فيما بعد[1].



(1) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 162 وما بعدها.

المبحث الثاني

الفكر السياسي في عهد الإقطاع

في أي تاريخ مفصل للحضارة، لابد أن يعطى الإقطاع مساحة كافية من الشرح والتوضيح؛ لأنه كان الحيز الأكبر الشامل للحياة السياسية، حيث إن في العصور الوسطى كان الإقطاع مصدر المبادئ التشريعية وصائغ الأفكار الاجتماعية التي كانت سمة تلك العصور(1).

حيث كانت الصعوبة في إيجاد تعريف واضح لكلمة الإقطاع تكمن في اختيار علماء التاريخ لمصطلحات ارتبطت بالإقطاع مثل: النبالة والسيادة، لكن المتأمل في الحياة الإقطاعية يجد أن مصطلح الإقطاع ضم في طياته جميع الطبقات الاجتماعية من رجال ونساء وخدم وعبيد وسادة، ولم يرتكز الإقطاع على الوضع الاجتماعي والاقتصادي فقط لتلك الطبقات، بل كان يجنح إلى التدخل في تشكيل الحياة السياسية والأخلاقية وحتى الالتزامات الدينية التي كانت تمارسها الشعوب العامة تحت ظل الإقطاع(2).

حيث امتازت العصور الوسطى بالنظام الإقطاعي الذي امتازت به من قبل دولة المدينة، وظهر هذا النظام على أثر تفكك الإمبراطورية الرومانية وانهيارها، فقد حل بأوروبا نوع من الفوضى السياسية التي يستحيل معها تكوين وحدات سياسية أو اقتصادية كبرى، ومالت الحكومات إلى ضغط عدد المشتركين في إدارة دفة الحكم، وانحصرت الحالة الاقتصادية في الإنتاج الزراعي، ومن هنا ظهرت الطبيعة وصارت أداة تنظيم العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين طبقات الفلاحين المقيمين بها، وأصبحت بمثابة وحدة سياسية قائمة بذاتها، وصارت الأرض

(1) Adams: George Burton, Civilization during the Middle Ages: Especially in relation to modern Civilization, Charles Scribner's Sons, New York, 1922.p. 89.

(2) Purdon: Liam O. and Vitto: Cindy L., The rusted Hauberk: Feudeals of order and their Decline, University press of Florida, Gainesville. Fl, 1994, P. 15.

هي المنبع الوحيد تقريبًا للثروة، واعتمدت طبقات المجتمع كلها على ما تنتجه من خيرات.

أما عن أسباب ظهور الإقطاع، في القرن السادس الميلادي فقد اتحدت ظروف شتى مع بعضها البعض، وأثرت تأثيراً كلياً في تحول الاقتصاد في الغرب الأوروبي، وساهمت تلك الظروف إسهاماً تاماً في التجهيز لظهور نظام الإقطاع[1].

وقد تميزت العصور الوسطى بعدم الاستقرار السياسي، وصعوبة المواصلات وذلك مما يحول دون تكوين سلطة مركزية موحدة تستطيع بها أن تبسط نفوذها على سائر الأرجاء، ومن هنا خضعت الطبيعة لتنظيم محلي بحت، وتحتم على صغار الملاك أن يبحثوا على شخص قوي يكلون إليه مهمة الدفاع عن حياتهم، والمحافظة على أملاكهم فظهرت علاقة اجتماعية جديدة في المجتمع الأوربي تربط بين صغار الملاك وطبقة النبلاء، ولهذه العلاقة جانب شخصي وجانب اقتصادي، فمالك الأرض يضع نفسه في خدمة النبيل مقابل تأمين حياته، لذلك تنازل عن حقه في ملكية الأرض التي يتولى زراعتها واكتفي بأن يعتبر مستأجرًا لها، وأخذ على نفسه أن يدفع قيمة الإيجار خدمات شخصية، أوسلعًا عينية، وقد يقوم بالأمرين معًا، وبسبب هذا زاد النبيل قوة وإذ اتسعت ممتلكاته من الأرض، وتعدد أتباعه من الرجال، والمالك الصغير رضي بذلك وقبله لأنه ينشد الحماية الكافية لحياته، والطمأنينة اللازمة لاستمرار في العمل.

وفي نفس الوقت ظهر اتجاه مماثل، لكنه يبدأ من القمة إلى القاعدة، إذ إن الملوك وكبار النبلاء وجدوا أنفسهم عاجزين عن الاحتفاظ بقوتهم ما لم يضمنوا عددًا كبيرًا من الأتباع الموالين لهم، فتنازلوا عن جزء كبير من أملاكهم لأتباعهم من النبلاء. وهؤلاء بدورهم أجروها للفلاحين، ونتج عن هذا ازدياد قوة الملك، وسهل حصوله على الأيدي العاملة التي تقوم بزراعة الأرض واستغلالها.

(1) Durant: Will, The Age of faith; A history of medieval civilizationChristian, Islamic and Judaic – from Constantine to Dante, A. D (325 – 1300), Simon and Schuster, New York, 1950.p. 552.

وسواء أكان هذا النظام قد بـدأ في الطبقـات الـدنيا ثـم سرى منهـا إلى الطبقـات العليـا أم كـان العكس، فإن النتيجة كانت واحدة وهي أن الملك صـار المالـك الوحيـد لجميـع الأراضي الزراعيـة، وأنـه يخلع منها ما شاء على أتباعه من النبلاء، وهؤلاء يؤجرونها للفلاحين أحرارًا كانوا أم أرقاء، ومعنى ذلـك أن طبقة الفلاحين أرقاء وأحرار هذه الطبقة التي تحمل عبء الإنتاج، وإذن فهـي الطبقـة التـي تقـوم على أكتافها دعائم النظام الإقطاعي كله.

ويفرض الملك على أتباعه خدمات عسكرية وأخرى سياسـية، فقـد فـرض عـلى كـل نبيـل تنظـيم جماعة من الرجال المسلحين للاستعانة بهم وقت الحاجة، وفرض عليهم كـذلك إعانتـه في إدارة الدولـة وإقرار الأمن فيها، وكان إيرادات الدولة تنحصر فيما يحصل عليه الملك من أملاكـه الخاصـة مضـافًا إلى ذلك التزامات عينية أو نقدية يفرضها على المستأجرين من النبلاء، وكان الملك يمنح النـبلاء حـق إقامـة العدل في مقاطعاتهم، مع إعفائهم من تدخل حاشية الملك في شئون محاكمهم.

فكانت التجارة والصناعة في غرب أوروبـا نـادرة الوجـود بالنسـبة لـلشرق الأوروبي، إلا أن بعـض النشاطات التجارية ظلت نشطة في حوض المتوسط، أما التجارة البرية فكانت ضئيلة لأبعد الحدود[1].

من هذا كل يتضح أن النظام الإقطاعي كان ذا أثر كبير في وسائل القوة السياسـية وهـي الجـيش والإيرادات والمحاكم، وسلطة الملك على هذه الوسائل كانت في معظم الأوقات سلطة غير مباشرة، ومن ثم فإن العلاقة التي كانت بين الملك والنبلاء تخـالف أشـد المخالفـة مـا بـين الحـاكم والمحكـومين مـن علاقات في العصور الحديثة فهناك كانت العلاقة شخصية تقوم على المصلحة، وهي علاقة شخصية لأنها تتمثل في ولاء النبلاء للملك بصفته الشخصية، وهذا الولاء لا يتعدى طبقة النبلاء، أمـا طبقـة الفلاحـين فولاؤهم في الملكية الزراعية، وينظم هذه العلاقة عقد يتعهد فيه الطرفان بالمحافظة على المصالح التي تحتمها طبيعة النظام الإقطاعي.

(1) Lamonte: John, the world of the Middle Ages: Areorientation of Medieval history, France, 1949.p. 229.

أولا: النظام الإقطاع وفكرة أن الشعب صاحب السيادة:-

يتضح مما أسلفنا أن النظام الإقطاعي[1] يتعارض مع فكرة امتلاك الشعب للسيادة ثم تنازله للملك عنها، وهي تلك الفكرة إلى أخذ بها الرومان، وإنما كانت فكرة العصور الوسطى أن الالتزامات السياسية ترتكز على أساس تعاقدي بين الملك وأتباعه من النبلاء، غير أن فكرة السيادة الرومانية لم تكن قد محيت نهائياً من أذهان الأفراد. فقد كان للملك مركز أعلى من مراكز النبلاء، وكان يتمتع بعدة حصانات تجعله مميزاً عن باقي النبلاء من ناحية السلطة العامة فلا يمكن اتهامه أو معارضته.

وقد سادت في العصور الوسطى عقيدة توحي بأن الملك وكيل الله، وهذه العقيدة تضعا الملك في مستوى أعلى من مستوى النبلاء، وتفرض على الملك احتراماً للقوانين التي هي الوسيلة الوحيدة لإقرار الحكم العادل، أما إذا خرج الملك على القوانين العادلة للدولة فإنه يصبح مندوباً للشيطان، وكثير من كتاب العصور الوسطى يرون أنه حتى في هذه الحالة لابد من طاعة الملك، ولا تجوز معاقبته، لأن هذا العقاب متروك لله الذي وكل إليه السلطان، ولكن كتابًا آخرين كانوا ينادون بضرورة إرغامه على إطاعة قوانين الدولة لأنه في رأيهم يخضع لله، ويخضع للقوانين، وذلك يجعل للملك صفتين: الصفة الأولى أنه أكبر ملك للأرض في الدولة، والمستأجرون منه هم أعضاء مجلس البلاط أي محكمة الملك، والغرض من هذا المجلس الفصل بين المنازعات التي تنشأ نتيجة تطبيق الالتزامات والحقوق الناجمة عن العقود الإيجابية المبرمة بين أعضائه وبين الملك، أما الصفة الثانية فهي أنه يمثل السلطة العامة في الدولة، وهي سلطة مستمدة من سيادة الشعب، وهو

(1) إن مصطلح "الاقطاع" يعد واحداً من المصطلحات التي أخذت كثيراً من التفسيرات، لدرجة أن المعنى الأصلى قد أصبح غامضاً، وفى أيامنا هذه فإن أيه حكومة مستبدة يطلق عليها لفظ الاقطاع، كما أن أصحاب الأملاك الجشعيين، بل وحتى المستغلين من أصحاب الأعمال عادة ما يطلق علي الواحد منهم لفظ "إقطاعى" كطريقة لعدم استحسان سلوكه، يراجع في ذلك: تاريخ أوربا في العصور الوسطى: تأليف موريس بيشوب، ترجمة على السيد على، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005، ص 121.

يتقاسم هذه السلطة مع أعضاء مجلسيه بطريقة غير واضحة، ويتساوى الملك بصفته الأولى في المعاملة مع النبلاء، أما بصفته الثانية فإنه يتمتع بحقوق واسعة، وسلطات كبيرة لا ينازعه فيها أعضاء المجلس.

ثانيا: الفلسفة السياسية في بلدان أوروبا الإقطاعية:

ظهرت الإقطاعية في أوربا الغربية على أنقاض مجتمع الرق وكان الفلاحون هم الذين يعملون في أراضي الإقطاعيين، وكان الإقطاعيون يستغلون جهودهم والذين تركزت السلطة بأيديهم كانوا يشكلون الطبقتين الأساسيتين في المجتمع الإقطاعي وإلى جانب هاتين الطبقتين الأساسيتين كان هناك الحرفيون المتحدون من أوساط الفلاحين والتجار. وكان رجال الكنيسة يلعبون دورًا بالغ الأهمية في حياة المجتمع[1] وذلك أن تملك الكنيسة لمساحات واسعة من الأراضي جعلها تمثل قوة اقتصادية اجتماعية كبيرة حيث كانت الأديرة قلاعًا، ومراكز للعمل الزراعي، ومؤسسات التنوير والثقافة في ذلك الوقت، وأن الوتائر البطيئة لتطور المجتمع الإقطاعي كانت وراء التصور الخاطئ الذي يتصور العصور الإقطاعية عصور جمود وركود وعصور تقهقر وتراجع بالمقارنة مع المستوى الحضاري العالمي الذي بلغه المجتمع العبودي القديم، أما الحقيقة فقد حفظت شعوب الشرق معظم المعارف العلمية والفلسفية التي أحرزها المجتمع العبودي لتتطور فيما بعد ببطء في ظروف المجتمع الإقطاعي الجديد[2].

ولقد رافق سقوط الإمبراطورية الرومانية تدنٍّ ملموس في المستوى الثقافي في روما نفسها وفي الدولة الفتية التي تشكل في المقاطعات التي كانت تخضع لروما سابقًا إيطاليا وأسبانيا وفرنسا وألمانيا وانجلترا.

وبعد انتشار المسيحية غدت الكنيسة حافظة التراث وبالتالي مركز التثقيف في أوربا[3]، لكن الموقف العدائي لآباء الكنيسة من الفلسفة الوثنية ومن المادية

(1) الموجز في تاريخ الفلسفة: ترجمة توفيق سلوم، دمشق، 1976، ص 196.

(2) نورمان. ف. كانتور: التاريخ الوسيط قصة حضارة، البداية والنهاية، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، القاهرة، 1981، ص 257.

(3) ج. كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والتجارة، مرجع سابق، ص 71.

خاصة، دفعت بهؤلاء إلى الاقتصار في نشر التراث الفلسفي على المذاهب المثالية وحدها، ولذا لم يكن مستغرباً أبداً أن تكون العلوم العربية الإسلامية التي ازدهرت في بلدان المشرق وأسبانيا قد تقدمت لعدة قرون حتى القرن السادس عشر تقريباً على العلوم في أوربا الغربية، وكانت عقيدة الكنيسة هي حجر الزاوية في كل تفكير فالفلسفة خاضعة للدين بكل معنى الكلمة وانحدرت الفلسفة الى تعاليم سكولائية في تلك المرحلة[1].

وزاد من سطوة الكنيسة أنها كانت عملياً تحتكر مهنة التعليم احتكارًا كاملاً، فالقساوسة بدرجاتهم المختلفة كانوا يعلمون الدين واللاهوت والفلسفة اليونانية والقانون الروماني، وحتى عندما نشأت الجامعات المتنقلة بعد ذلك فإن الكثيرين من أساتذتها كانوا من رجال الدين[2].

كما كانت الكنيسة تراقب ما يدرس فيها من آراء ونظريات وقد أطلقوا على رجال الدين الذين يعملون بالفلسفة والقانون واللاهوت[3]. Thealogy[4] (وفي أوربا منذ القرن العاشر الميلادي اسم المدرسين) ولقد كانت السكولائية[5] شكلاً خاصًا من أشكال الفلسفة تميزت به الحياة الروحية للمجتمع الإقطاعي

(3) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 70.

(2) ج. كولتون: نفس المرجع، ص 73.

(3) Raspall, Hm The universities of Europe in the middle ages, 1895, P. 22.

(4) يقوم اللاهوت المسيحي على أساس الإنجيل ومراسيم المجالس وآراء القديسين والأسفار المقدسة والتقاليد المقدسة، ويبحث اللاهوت في وجود الله وذاته وصفاته.

(5) السكولائية: تطلق عادةً على فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط (التي اصبحت جامعات فيما بعد)، والتى حاولت المزج بين العقائد المسيحية وعناصر الفلسفة الإغريقية عند سقراط وأرسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل.وبلغت الفلسفة المدرسية أعلى مراحل تطورها في فلسفة توما الاكويني، كما يمكن التعريف على أنها فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون، يراجع في ذلك: الموسوعة الفلسفية: مجموعة من العلماء السوفياتيين، إشراف: م. روزنتال، ب. يودين. ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامس، 1983، ص 153.

فيها تجلى بوضوح تسخير الفكر الباحث لخدمة اللاهوت وأن تطور الفكر الفلسفي لم يسفر عن نتائج تذكر سواء في الفلسفة أو في العلم ذاته، وذلك لأن المفكرين لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية، ولم يكن الفكر الفلسفي في أوربا الغربية في العصر الوسيط نتيجة معايشة للفكر الفلسفي اليوناني فلقد أدى ظهور المسيحية إلى ظهور سلطة أقوى استوعبت شتى الاهتمامات الإنسانية والعملية.

ويلاحظ أن الصراع الذي شغل العصور الوسطى كلها وسيطر على الفكر البشري على مدار عشرة قرون والذي دار بين البابا رأس السلطة الدينية من جانب والإمبراطور رأس السلطة الزمنية من جانب آخر حول السيادة ولمن تكون، وأي السلطتين يجب أن تخضع للأخرى.

ثالثا: طبيعة الفكر السياسي في العصور الوسطى:

كان التفكير السياسي خلال العصور الوسطى لا يقوم على أسس علمية، ولا يقبل النقد، وإنما يقوم على معتقدات جامدة مستمدة من الديانة المسيحية، وكان بعيدًا أشد البُعد عن الخضوع للمنطق القائم على المشاهدات والاستنباط والتجربة والبحث، ذلك لأن التعليم كان محصوراً على وجه التقريب في طبقة رجال الدين، فاتجه التفكير نحو المشاكل الدينية وحدها، وإذا نادى أحد بأفكار متحررة رُمي بالزندقة، والخروج على الدين، وتعرض لأشد العقوبات.

وتركزت الفلسفة السياسية في مسألة توضيح العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، واتجه تفكير الفلاسفة منذ القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر نحو تكوين نظرية سياسية تبرز تفوق السلطة الدينية على السلطة الزمنية وترتب على هذا أن فلاسفة هذه الحقبة نبذوا أفكار قدماء الإغريق والرومان، وأخذوا بآراء قادة المسيحية الأوائل مثل الرسول بولس، ومثل القديس أوغسطين سالف الذكر.

ولما زادت حدة الخالف بين الكنيسة والدولة أخذ الكُتاب المسيحيون يستمدون من التوراة أفكار تبرز تفوق السلطة الدينية مثل الفكرة القائلة إن

القانون يمثل إرادة الله المباشرة، وأن حكومة رجال الدين لازمة للمحافظة على المجتمع، وأن الملوك يجب أن يخضعوا للرسل وخلفائهم لتعظم ممالكهم وتخلد.

وقد سيطرت فكرة الوحدة على عقول الناس في العصور الوسطى فاعتقدوا أنه من الواجب أن تكون لأوروبا المسيحية حكومة واحدة، وكنيسة واحدة، ولكل منهما حاكم واحد تتركز في يده السلطة، ثم تجتمع السلطتان في نظام واحد، ويكون الله هو المصدر الأسمى لكل السلطات، وبهذا عاش الناس في مجتمع دولي يجمع بين النظام الإمبراطوري الروماني، والنظام المسيحي الجديد، وكانوا يعتقدون أن النظام السياسي الروماني إنما نشأ تحقيقًا لإرادة الله، وتمهيدًا لقيام الكنيسة العالمية، فالكنيسة والدولة تكونان مجتمعاً واحداً، إلا أن له حكومتين، ويعني ذلك تطور نظرية السيفين، وهي التي ترتكز على الاعتراف بوجود حكومتين للمجتمع،

إحداهما حكومة زمنية تتصرف في أمور الدنيا، والثانية حكومة دينية تختص بالنواحي الروحية.

وفي بداية الأمر آمن الناس بضرورة التناسق بين السلطتين بحيث تتولى كل سلطة ما يخصها من الشئون دون أن تتدخل في شئون الأخرى، ولكن نظرية الازدواج هذه ما لبثت أن انهارت لصعوبة التفرقة بين أمور الدين وأمور الدنيا، وأخذت كل من السلطتين تتهم الأخرى بالاعتداء على سلطاتها.



المبحث الثالث

الفكر السياسي في الإسلام

بالنسبة لمدلول الدولة أولاً فقد أشار إليه بإيراد اسمها دالاً على كيان السلطة والحكم عند الإمام ابن قتيبة الدينورى في عرضه لأوضاع الإمامة والسياسة في الدولة الإسلامية إبان القرون الثلاثة الأولى للهجرة[1].

وقد أشار الإمام الطبرى إلى ورود هذا المعنى في التراث الإسلامى، وإن أول مرة استعمل فيه العرب هذا المصطلح ما جاء في خطبة الحسن بن على إلى أهل الكوفة وهو يدعوهم إلى بيعته[2].

ويوكد ابن خلدون ما جاء في تعريفه الجامع لكنه الدولة بأن (الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب)[3].

وبعبارة أخرى فإن القرآن لم يفصل نظاماً للدولة وشكلاً للحكومة، ولم يشر إلى طرق تنظيم السلطات فيهم، ولا لقواعد اختيار الحاكم ليكون بطريق الانتخاب، أم بالوصاية، أم بالوراثة، وإنما جاء القرآن الكريم ناصاً على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تقوم عليها نظم كل حكومة صالحة وهي: العدل، والشورى، والمساواة كما سبق الإشارة إليها.

ويُوصف الإنسان المعاصر "بأنه إنسان سياسي"[4]، ويرى العلامة ابن خلدون (المُلْك) و(السياسة) ظاهرة إنسانية[5]، وأنها ضرورة لا انفكاك عنها، ورجّح خيرها

(1) ابن قتيبة الدينورى: الأمامة والسياسية، مؤسسة الطبى، القاهرة، الجزء الثانى، ص 173.

(2) الإمام الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، 1939، الجزء الرابع، ص 124، والجزء السادس، ص83.

(3) مقدمة أبن خلدون: للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول، ص46 – 47 وما بعدها.

(4) د. محمد على محمد و د. على عبد المعطي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، بيروت، دار النهضة العربية، 1985م، ص 11 – 12.

(5) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، صيدا، بيروت، المطبعة العصرية، ط2، 1416هـ 1996م، ص 138.

على شرها، وربط بينها وبين الحضارة لأن الدولة لا تتصور دون عمران، ولأن العمران متعذر دون الدولة والملك.

ويعني ابن خلدون بالسياسة: "قابلية كل إنسان لأن يكون رئيساً ومرءوساً، ولأن يكون حاكماً ومحكوماً، ولأن يكون قائداً ومنقاداً، بحيث لا يميز في هذا المجال بين إنسان وآخر بقدرته المادية، أي بنسبه، أو ثروته، أو سلاحه، أو طبقته، أو طائفته، بل بطاقته الروحية، أي بأهليته لأن يكون أكفأ من سواه لتحمل المسئولية الرئاسية"[1].

وبالرغم من ذلك ما زال المسلمون وغيرهم يسألون: هل المعرفة السياسية، وهل الوعي السياسي، ضمن التصور الإسلامي، أمر ميسور، وواضح لدى العامة والخاصة، وهل تشكل هذه المعرفة وهذا الوعي الأولوية في خضم أزماتنا المتراكمة؟

وبسبب الاقتصار على سرد الأحكام الفقهية وتوصيف آليات السلطة التنفيذية في الإسلام فقط، نجد أن علم السياسة لدى المسلمين - كما لدى غيرهم - يفتقر إلى التحديد الدقيق الذي يجب أن يتوافر للعلم بصفة عامة، سواء على مستوى المجال الذي يتحرك فيه، حتى المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في التحليل، وذلك برغم البساطة التي يبدو عليها لأول وهلة[2]. فهناك اتجاه لتجديد الخطاب الديني ولكن ما هي الأسس التي يقوم عليها هذا التجديد ومدى استيعاب الأفراد له ومدى تأثيره عليهم وهل جاء بثمار جديدة؟ والمطلوب - من وجه نظر الباحث - هو الاتفاق على توحيد الثوابت الفقهية التي لاخلاف عليها وعند الخلاف لابد وأن يكون التحرك في حدود ما يستوعبه العقل والمنطق، حتى لا يتم تشتيت الأفراد من خلال تلك الخلافات، فلابد من إنشاء برلمان مصغر للأزهر يكون رئيسه فضيلة شيخ الأزهر، يتم فيه مناقشة الأمور الفقهية والاتفاق على ما يشبه الدستور والقوانين حتى ينتهي الخلاف ويصل للأفراد النتيجة النهائية السليمة التي يمكن للجميع استيعابها.

---

(1) د. حسن صعب: علم السياسة، مرجع سابق، ص 18.
(2) د. محمد على محمد و د. على عبد المعطي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 13.

ورغم ذلك إذا كانت الأنظمة السياسية قد تتابعت عليها العديد الأيديولوجيات، فإن واحدة منها لم تفعل في حياة البشر من التقدم الإنسانى المذهل ما فعلته الأيديولوجية الإسلامية.

ولذلك فإن تحقيق التقدم في المجتمع المصري والعربي يتطلب أن يطبق الإسلام تطبيقاً كاملاً، ولا يغني عن هذا التطبيق الكامل أي حل من الحلول البديلة، كاعتبار الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع، إذ يجب أن تظل الشريعة الإسلامية أساس المجتمع في كافة نواحيه، وأن تقيد سلطات الدولة الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، لا أن تنتظر كل من السلطتين التنفيذية والقضائية ما تأتي به السلطة التشريعية من قواعد، ولا أن نقول إن النص الوارد في الدستور بأن الشريعة الإسلامية هي "المصدر الرئيسى للتشريع"، وإنما هو خطاب موجه إلى المشرع عند وضع النصوص التشريعية، ولا يجوز للسلطة القضائية في قضائها أن تستند مباشرة إلى ما ورد في أحكام الشريعة الإسلامية إلا من خلال ما يرد من نصوص تضعها السلطة التشريعية، فمثل هذا القول يؤدي إلى الأخذ ببعض المبادئ الإسلامية دون البعض الآخر، وهو قول لا يمكن لأحد أن يتقبله على الإطلاق، فليس في الإسلام ما يخيف أو يفزع، وهو الذي أنزل الله سبحانه وتعالى أحكامه لتكون خاتمة الرسالات السماوية بما يؤدي إلى هداية البشر وإسعادهم ومواجهة متطلباتهم[1].

المطلب الأول

السياق التاريخي لنشأة الدولة المعاصرة والدولة الإسلامية

إن النظرية السياسية أوسع من دراسة الدولة نفسها فلا يصح للوصول إلى بلورة نظرية سياسية – كما أشار الباحث سلفاً – الاكتفاء بدراسة سطحية لنظام الدولة التي تحكم شعباً أو أمة بعينها، وإنما نحتاج إلى دراسة شاملة لكل المؤثرات

(1) د. رمزى الشاعر: الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص11 وما بعدها.

المتعلقة بالممارسة، لأن الممارسة نفسها نتيجة وليست سبباً، والعقيدة تشكل آلية التوجيه المؤثرة في حركة الناس وحركة رجال السلطة، التي ينبغى علينا لتحليل النظام السياسي لبلد معين، ألا نقتصر على دراسة نظام الحكم فيه، بل يجب أيضا تحليل نظامه الاجتماعي[1].

ذلك لأن علم السياسة على صلة وثيقة جدا بالعلوم الإنسانية الأخرى كعلم الاقتصاد والاجتماع والنفس والأخلاق، ولذلك يذهب "هارولد لاسكي " في مقارنته بين الدولة والمجتمع إلى أن الدولة هي الذروة التي تتوج البنيان الاجتماعي الحديث، وتكمن طبيعتها التي تتفرد بها في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الاجتماعية الأخرى[2].

أما عن نشأة الدولة الإسلامية فالأمر الذي لا خلاف فيه أنها تكونت مع هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة (التي كانت تعرف حينها باسم يثرب)، "فقد تكونت بالهجرة الدولة الإسلامية، وأصبح لها كيان واضح وجلى، وقد تكاملت أركان دولة الإسلام أرضاً وشعباً وسيادة(أي سلطة سياسية عليا مستقلة) بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة[3].

وقد بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم منذ دخوله إلى المدينة السعى إلى إنجاز المهام الملقاة على عاتقه في مطلع المرحلة الجديدة من الدعوة والتي تستهدف إنشاء الدولة الإسلامية على أسس راسخة وتهيئة كافة الشروط والمتطلبات لتحقيق هذا الهدف[4].

وقد أقام الرسول صلى الله عليه وسلم الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، بأساسها الذي تقوم عليه، وقواعدها وأركانها وأجهزتها وجيشها وعلاقاتها الداخلية والخارجية.

---

(1) ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1975، ص7.

(2) هارولد لاسكي: ترجمة عز الدين محمد حسين، مدخل إلى علم السياسة، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1965، ص 11 – 12.

(3) محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، القاهرة، دار الشروق، 1402ه/1982م، ص 21.

(4) عماد الدين خليل: دراسة في السيرة النبوية، دمشق، دار ابن كثير، 2005، ص 147.

فمنذ أن وصل إلى المدينة حكم المسلمين، ورعى شئونهم، وأدار أمورهم، وأوجد المجتمع الإسلامي، وعقد المعاهدات مع اليهود، والقبائل العربية، ثم مع قريش، وأعطى الناس عهداً أن لا يُمنع من البيت حاج، ولا يخاف أحد في الشهر الحرام، وأرسل السرايا لمحاربة قريش، وأرسل جيشاً لمحاربة الروم، وقاد بنفسه الجيوش في غزوات عديدة، خاض بها معارك طاحنة، وعين للمقاطعات ولاة، وللبلدان عُمالاً، وكان حين يولي الولاة يتخيرهم ممن يحسنون العمل فيما يتولونه، ويشربون قلوب من ينزلون عليهم الإيمان، وكان يأمرهم بتلقين الذين أسلموا الدين، وأخذ الصدقات منهم، ويسند إلى الوالي في كثير من الأحيان جباية الأموال، ويأمره أن يبشر الناس بالخير، ويعلمهم القرآن، ويفقههم في الدين، ويوصيه أن يَلين للناس في الحق، ويشتد عليهم في الظلم، وأن ينهاهم إذا كان بين الناس هيج عن الدعاء إلى القبائل والعشائر، ليكون دعاؤهم إلى الله وحده لا شريك له، وأن يأخذ خمس الأموال، وما كتب على المسلمين في الصدقات[1].

وكان صلى الله عليه وسلم يولي قضاة يقضون بين الناس وكان يتخير القضاة ويتثبت من طريقتهم في القضاء، وكان عليه الصلاة والسلام يُدير مصالح الناس، ويُعين كتاباً لإدارة هذه المصالح، وكانوا بمقام مديرى الدوائر، وكان صلى الله عليه وسلم كثير المشاورة لأصحابه، وما انفك عن استشارة أهل الرأي والبصيرة، ومن شهد لهم بالعقل والفضل، وأبانوا عن قوة إيمان، وتفانٍ في بث دعوة الإسلام، وقد خص أربعة عشر رجلاً في الشورى، كان يرجع إليهم في أخذ الرأي، وقد اختارهم لأنهم نقباء على قومهم أي أنهم ممثلون لهم، وكانوا سبعة عن المهاجرين، وسبعة عن الأنصار، فكانوا بمثابة مجلس شورى[2].

وهكذا أقام الرسول صلى الله عليه وسلم جهاز الدولة الإسلامية بنفسه، وأتمّه في حياته فقد كان رئيساً للدولة، وكان له معاونون، وولاة، وقضاة، وجيش ومديرو دوائر، ومجلس يرجع إليه في الشورى، وقد كان صلى الله عليه وسلم يقوم

(1) تقي الدين النبهاني: الدولة الإسلامية، بيروت، دار الأمة، ط 5، ص 22، ويراجع أيضا: محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 13.

(2) تقي الدين النبهاني: نفس المرجع، ص 26 – 27.

بأعمال رئيس الدولة منذ أن وصل إلى المدينة حتى وفاته، وكان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما وأرضاهما معاونين له.

وأجمع الصحابة من بعده على إقامة رئيس للدولة يكون خليفة للرسول في رئاسة الدولة فقط، لا في الرسالة، ولا في النبوة، لأنها ختمت به صلى الله عليه وسلم، ولكن يوجد عدة شروط لمن يعين خليفة للمسلمين[1]. وهذه الشروط موضوعية ومحددة، بحيث يحق لكل من تتحقق فيه الشروط أن يرشح نفسه لها، حتى يتم مبايعته[2]، فالأمر ليس حكراً على أحد أو مبدأ وراثياً للحكم فهو أشبه إلى حد كبير بالنظام الجمهورى المعاصر.

المطلب الثانى

فلاسفة الإسلام

إن الفلسفة الإسلامية لها خصائصها وتصوراتها من حيث الخطاب العقلي سواء كان هذا الخطاب من حيث توجيه النداء الإيماني للإنسان أو من حيث مناداته له بتطبيق النصوص الدينية فهو يخاطب الانسان بأن يؤمن، ولكن ليس إيماناً مبنياً على الوراثة والتلقين بل على أسس عقلية لكي يؤمن الفرد وهو مقتنع كامل الاقتناع بالله بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته.

فالإسلام واقعي جداً ولا يحب أن يقفز فوق طبيعة الإنسان فهو يضع له تصوراته المناسبة له المتلائمة مع خصائصه الفسيولوجية والروحية، ويراعي

(1) تتمثل هذه الشروط فى العلم والعدالة والذكورة والعقل والإسلام، وهى شروط متفق عليها، اما الشروط المختلف عليها فهى البلوغ، والحرية والكفاءة الجسمية والقرشية، يراجع فى ذلك: د. طه عوض غازى ود. حسن عبد الحميد: محاضرات فى تاريخ القانون المصرى، 2008، ص 38 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. صوفى أبو طالب: تاريخ القانون فى مصر، العصر الإسلامى، ج 2، دار النهضة العربية، 2000، ص 73 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. فايز محمد حسين: الأصول التاريخية للقانون المصرى، ج1، دار النهضة العربية، 1999، ص 140 وما بعدها.

(2) د. طه عوض غازى: محاضرات فى فلسفة وتاريخ نظم القانون المصرى فى العصرين الرومانى والإسلامى، دار النهضة العربية، القاهرة، 2009، ص 153 وما بعدها.

خصائصه الفطرية العميقة، حيث يضع له تصوراته ويحل للعقل الكثير من المعضلات التي أرقت الفلاسفة قديماً وحديثاً.

ونجد أن العلم في العصور الإسلامية قد تطور بشكلٍ كبير، حيث برز الكثير من العلماء المسلمين الذي أثروا على التطوّر الحضاري والعلمي في العالم العربي والغربي، ومن أشهر العلوم التي تبلورت في العصور الإسلامية علم الفلسفة، الذي نشأ على يد أفضل العلماء المسلمين الذي نافسوا الفلسفة اليونانية بآرائهم، ومؤلفاتهم، وأبحاثهم، وفي هذا البحث سنعرض لأهمّ هؤلاء الفلاسفة المسلمين.

الفرع الأول

الفارابي[1]

على غرار الجمهورية التي تخيلها أفلاطون باعتبارها المدينة الفاضلة التي في ظلها تنعم الجماهير بالعدل، وتختفي حدة الشرور من حياة الناس، نسج الفارابي حديثه عن المدينة الفاضلة في عمله الرئيسي "آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي استطاع فيه أن يجمع بين آراء أفلاطون من ناحية، وبين الفكر الإسلامى من ناحية أخرى.

ورغم أن الفارابي حاكى أفلاطون في حديثه عن المدينة الفاضلة إلا أنه لم يكن مجرد تابع له، ولا أغفل الظروف البيئية المحيطة به، ولا الفكر الإسلامى الذي ينتمي إليه.

ويظهر ذلك بوضوح كهدف رئيسي للمدينة الفاضلة عند الفارابي، وذلك في حديثه عن ما ينبغي أن يعلمه أهل المدين الفاضلة على أنه من قبيل المشترك العام وهو:

(1) أبو نصر محمد الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي،ولد عام 260 هـ/874م في فاراب في إقليم تركستان (كازاخستان حالياً) وتوفي عام 339 هـ/950م، وهو فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكيمة وكانت له قوة في صناعة الطب، وسمي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو والإطلاق بسبب اهتمامه بالمنطق لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية، يراجع في ذلك: زكي نجيب محمود: الفارابي المعلم الثاني، بيروت، 1972، ص 8.

1-معرفة اللـه باعتباره السبب الأول.

2-معرفة الملائكة كأجسام نورانية (العقول) فاضت عن اللـه، وصفات كل واحد منهم ورتبته حتى نصل إلى العقل الفعال (جبريل).

3-صدور الأشياء عن العقول، الجواهر السماوية ثم الأجسام الطبيعية[1].

ومن ذلك أيضا أن أكثر ما طمح إليه خيال أفلاطون هو اجتماع مدينة فاضلة واحدة، وذلك لأن الحياة السياسية والاجتماعية على عهده كانت لكل مدينة أو دويلة نظام سياسي واجتماعي مستقل، كما كان الشأن في إسبرطة وفي أثينا من بلاد اليونان وفي غيرها من المدن التي زارها في الشرق والغرب[2].

أما الفارابي فقد تمثل دعوة الإسلام إلى إقامة دولة عالمية، ومن ثم ذهب إلى تقسيم المجتمعات الفاضلة الكاملة إلى ثلاث مراتب: عظمى، ووسطى، وصغرى.

"فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة"[3].

ويكاد يتفق الباحثون على أن الاجتماع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الفاضلة جميعا لم يذكره أحد من فلاسفة اليونان الذي اغترف من فلاسفتهم كأفلاطون وأرسطو.

فهولاء لم يفكروا إلا فيما يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة، وتوابعها أو من بعض المدن وتوابعها.

ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابي بتعاليم دينه، إذ إن الإسلام وفقا لفكره يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هي حكومة الخليفة[4].

ولقد تمثل الفارابي النموذج الأفلاطوني في حديثه عن المدينة الفاضلة، وخصوصاً عن الفيلسوف الحاكم في كتابيه "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"تحصيل السعادة" والتي

(1) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، القاهرة، 1906، ص 102.

(2) د. أحمد عرفات القاضي: صورة الحاكم الفيلسوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 93.

(3) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 78.

(4) على عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، دراسات فلسفية مهداة إلى إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974 م، ص 104.

أدرج فيهما كل الموضوعات الفلسفية مع حذف المنطق والحساب داخل الإطار السياسي[1].

ويبدو أن الفارابي أراد أن يتحاشى في حديثه منذ البداية التناقض الذي وقع فيه أفلاطون من قبل، حين ذهب إلى أن المدينة الفاضلة لن تتحقق إلا إذا تولى الحكم الفلاسفة، لكنه لم يحدد أيهما يجب أن يكون أولا: المدينة الفاضلة أم الفيلسوف، وذلك لأنه جعل وجود أحدهما شرطاً لوجود الآخر.

ويشبه الفارابي نشأة المدينة الفاضلة والتفافها حول الفيلسوف الحاكم بنشاة الموجودات وارتباطها بالخالق عز وجل، الذي أوجد الموجودات حسب أهميتها فيقول:

"و كذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفه منتظمة مرتبطة بالطبع، وتلك أيضا حال الموجودات كنسبة مالك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البرية من المادة تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية. ودون السماوية الأجسام الهولانية، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته "[2].

وهكذا ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة "فان أجزائها كلها ينبغي أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب"[3].

فالفارابي يضفي كأفلاطون صفات إلهية مقدسة على الحاكم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة، وذلك حينما يناظر بين رئيس المدينة وبين الكون[4].

وقد أثنى بعض الباحثين على قول الفارابي "إن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم، والقيم بالصبيان والأحداث، هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم"[5]، لأنه يقيم دولته السياسية على أسس علمية، تسعى إلى صياغة المواطنين بما يتناسب مع الأمل المرتجى منهم فيقول:

(1) Leo – Strauss: Farabi's Plato – New York 1945 – Reprinted from Louis Ginzberg jubilee Volume, American Academy for jewish Research, P. 358.

(2) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 82.

(3) الفارابي: نفس المرجع، ص 83.

(4) د. أحمد عرفات القاضي: صورة الحاكم الفيلسوف، مرجع سابق، ص 95.

(5) تحصيل السعادة: تقديم وتحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، بدون سنه نشر، ص 31.

وفي الواقع أن الفارابي قد أظهر وعياً واضحاً بدور التعليم في تشكيل المواطنين، حدا به أن يجعله وظيفة أساسية من وظائف الدولة، مما يشبه إلى حد كبير ما نراه في بعض الدول المتقدمة، والمحافظة في القرن العشرين من حرص على صياغة المواطن فكراً وبدناً وصياغة تتناسب مع المثال المرتجى للدولة لدى نظام الحكم السائد[1].

والحقيقة أن حديث الفارابي عن رئيس المدينة أو الحاكم الفيلسوف المربي لشعبه والمعلم له، يمكن النظر إليه في ظل النظم الأيديولوجية، التي تسعى إلى صب الجماهير كلها في قالب واحد وصياغة مذهبية واحدة، وهو ما سعت إليه الحكومات أصحاب الأيديولوجيات، كالماركسية والنازية وغيرها والتي كان فيها الحكم استبدادياً مطلقاً.

كما يمكن قبوله على اعتبار أن رئيس المدينة يقوم بإقرار المناهج التربوية السليمة، التي تؤدى إلى سعادة الجماهير ونهضة الأمم، أي أن دور الحاكم في ذلك الموافقة على الخطة العلمية والمناهج سواء قام هو بصياغتها، أو عهد بها إلى غيره من الخبراء للقيام بذلك.

اما عن صفات رئيس المدينة، فقد كان أفلاطون يتحدث صراحة عن الفيلسوف كرئيس للمدينة الفاضلة، فإن الفارابي كان يتحاشى هذا اللقب الذي يتوارى لديه رغم وجوده ماثلاً بقوة في بؤرة الشعور-ليحل محله ألقاب أخرى فيقول:

"فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها"[2].

واضح من ذلك أن الفارابي كان واعيا بأن الجو الإسلامى المحيط به غير مهيأ لتقبل الحديث عن الفيلسوف الحاكم ومثل أعلى، وذلك لأن البيئة الإسلامية

(1) د. محمد عبد المعز نصر: الفارابي ونظام الحكم في القرن العشرين، الفارابي في الذكرى الالفية لوفاته، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983م، ص 245.

(2) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 87.

كانت تنظر إلى المشتغلين بالفلسفة وعلوم الأوائل نظرة شك وريبة وعداء، وهـذا يعـبر عنـه بـالقول المأثور عند أهل السنة "من تمنطق فقد تزندق"[1].

ويحدد الفارابي صفات رئيس المدينة الفاضلة فيحصرها في مجموعـة صـفات فطريـة ومكتسـبة، وهذا واضح في قوله:" ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسـان، لأن الرئاسـة إنمـا تكـون بشيئين، أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معد لها، والثانى بالهيئة والملكة والإرادة[2].

وذلك لأن الصفات هي التي تؤهله لقيادة الأمـة وتـدبير شـئونها، والى جانـب هـذه الصـفات – الفطرية والمكتسبة – يجب أن يتمتع رئيس المدينة بالفضائل الخلقية والفكرية، والنظرية، "إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوية جداً[3].

وفي حديثه عن صفات رئيس المدينة الفاضلة يطوع الفارابي الصفات التي قال بها أفلاطون حتـى تتلاءم مع الجو العام المحيط به والذي لا يستطيع أن يصرح عنه أن الرئيس الحاكم للمدينـة الفاضـلة يجب أن يكون فيلسوفاً.

من أجل هذا ذهب إلى التلميح بأن هـذا الـرئيس يجـب أن تتـوافر فيـه مجموعـة شروط حتـى يكون جديرا بهذا المقام، منها أن تكون مهنته أرفع المهن في المدينة الفاضلة، وغيرها من المـدن، وهـذه المهنة لا يمكن أن تكون خادمة لغيرها من المهن، ولا توجد صناعة أخرى أعلى منها وأرفع فتتحكم فيها "بل تكـون صـناعته صـناعة نحـو غرضـها تـؤم الصـناعات كلهـا، وإيـاه يقصـد بجميـع أفعـال المدينـة الفاضلة[4].

ولا توجد غير صناعة الفلسفة التي نحوها تتجه كل الصناعات وإياها تقصد كل المهن.

(1) انظر جولد تسهير: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، التراث اليونـاني في الحضـارة الإسـلامية، ترجمـة عبد الرحمن بدوى، دار االنهضة العربية، 1940، ص147.

(2) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 83.

(3) تحصيل السعادة: تقديم وتحقيق جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص 77.

(4) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 84.

جملة القول إن هذا الإنسان الذي صناعته أشرف الصناعات وأعلاها، لابد وأن يكون على مستوى تلك الصناعة من الشرف والعلو، وذلك بأن يكون قد اكتملت قواه ومواهبة النفسية والعقلية، أي أصبح فيلسوفا بحق.

ويبدو أن الفارابي كان متأثرا بالواقع الفلسفي المحيط به في العالم الإسلامى، الذي نجد فيه ما يؤيد مذهب الفارابي في حديثه عن الفيلسوف النبي.

وربما انساق الفارابي دون أن يدري وراء نص أفلاطون وخصوصا حديثه عن الفيلسوف الإلهي، وفي نشوة إعجابه به لم يستطع التخلص من سلبيات تلك القراءة التي لا تتفق مع طبيعة الفكر الإسلامي ولا يستسيغها الذوق المسلم، ومن ثم كانت أفكاره عن الفيلسوف النبي نغمة نشاز لا يمكن قبولها في إطار البيئة الإسلامية.

ويعد الفارابي صفات الرئيس الفطرية ويرسم صورته فيحددها في اثنتي عشرة صفة[1] على النحو التالي:

1- تام الأعضاء.

2- جيد الفهم.

3- جيد الحفظ.

4- ذكياً فطناً.

5- فصيحاً.

6- محباً للتعليم.

7- معتدلًا غير مسرف في شهوات البطن والفرج.

8- صدوقاً.

9- شريف النفس كريم الطبع.

10- غير حريص على جمع المال.

11- عادلاً.

12- شجاعاً.

(1) الفارابي: نفس المرجع، ص 87 ومابعدها.

هذه الخصال نجدها لدى ابن أبي الربيع من قبل الفارابي في كتابه إلى المعتصم بالله[1]، كما نجدها أيضا فيما بعد الفارابي لدى إخوان الصفا الذين يحددون للحاكم أو الرئيس واضع الشريعة مجموعة صفات، جاءت في اثنتى عشرة[2] هي بعينها نفس الشروط التي عرضناها توا عند الفارابي.

ولا يمكن بحال أن تكون هذه الاتفاقات عفوية، أو حتى تعود إلى تأثرهم بمصدر رئيسي واحد هو أفلاطون في حديثه عن صفات الحاكم الفيلسوف[3]، لكن بالتأكيد أن كلا من الفارابي وإخوان الصفا نقلا هذه الصفات عن ابن أبي الربيع الذي كان متقدما عليهما بقرن من الزمان.

وبعد أن رسم الفارابي صورة رئيس المدينة التي تتضح فيها بصمة أفلاطون حتى ليخيل أنه استعار ريشته فرسم بها، يعقب بقوله: "واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسير، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس"[4].

ويضيف إلى هذه الشروط الفطرية التي يجب توافرها في رئيس المدينة مجموعة شروط أخرى مكتسبة هي أن يكون:[5]

1- حكيماً.

2- عالماً بشرائع المدن الفاضلة.

3- قادراً على الاستنباط.

4- جيد الفهم قادر على الاجتهاد.

---

(1) سلوك المالك فى تدبير الممالك: تحقيق حامد ربيع، دار الشعب، القاهرة، 1982، ص 312 وما بعدها.

(2) رسائل إخوان الصفا: تصحيح خير الدين الزركلى، تقديم – طه حسين، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، القاهرة، 1928، ص 182 ومابعدها .

(3) د. رشدى عبد الستار: الأثر الافلاطونى في الفكر السياسي الإسلامى، رسالة ماجستير كلية دار العلوم جامعة القاهرة، ص 247.

(4) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 88.

(5) الفارابي: نفس المرجع، ص 89 – 90.

5- على علم بشرائع الأولين.

6- قوياً.

ولكن الفارابي في حديثه عن صفات رئيس المدينة الفاضلة لم يكن بعيدا عن الفكر الإسلامي، فالصفات التي رسمها للفيلسوف ورئيس المدينة - رغم متابعته لأفلاطون - توافق الصفات التي خلعها المفكرون المسلمون على الإمام إلى حد بعيد، وخصوصا لدى الشيعة، وربما لهذا السبب تجد تشابها كبيرا بينه وبين إخوان الصفا في هذا الصدد.

وهكذا استطاع الفارابي أن يطوع كثيراً من أفكار أفلاطون للفكر الإسلامى، وأن يتنازل عن كثير من الصفات والأفكار التي قال بها أفلاطون في الجمهورية والتي تتعارض تماماً مع الإسلام كالحب وشيوعية المرأة وغيرها من الأفكار.

من أجل هذا يؤكد أحد الباحثين أن "عبقرية الفارابي السياسية تقوم على جمعه بين التراث اليوناني خاصة عند أفلاطون وأرسطو، وبين التراث الإسلامى متمثلا في الدولة الإسلامية ومثلها وشريعتها المثالية، وإخراجه منها نسقاً فكرياً متميزاً قدم نموذجاً تاريخياً للاتصال الحضاري بين القديم والحديث عبر العصور خاصة في مجال الفكر ونظم الحكم"[(1)].

كما نجد لدى الفارابي الكثير من الأفكار التي تعد من قبيل المشترك الإنسانى العام بين الأمم، كالحديث عن الحاكم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة وصلته بسائر الأعضاء، كالقلب بالنسبة لسائر البدن، وهذا مما نجده لدى أفلاطون في تشبيهه لرئيس المدينة، كالعضو الرئيسى في البدن.

ونجد هذا التشبيه واضحا في الإسلام الذي يؤكد على صلة المؤمنين بعضهم ببعض كصلة أعضاء البدن الواحد فيقول الرسول ﷺ في الحديث الشريف: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى"[(2)].

---

(1) د. محمد عبد المعز نصر: الفارابي ونظام الحكم في القرن العشرين، مرجع سابق، 228.

(2) صحيح البخاري: برقم: (6011)، وصحيح مسلم، برقم: (2586), واللفظ له.

ويوضح الفارابي أنه إذا لم يوجد من تتوافر فيه الشروط السابقة فيكون أقرب الناس منه شبهاً به والتالي له هو الرئيس، على أن يحكم بالشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا تولوا حكم المدينة الفاضلة من قبل[1].

ونلاحظ فرقا واضحا بين الفارابي وأفلاطون في هذه القضية، فالفيلسوف الحاكم عند أفلاطون هو القانون وآراؤه أوامر حتى وإن كانت تتعارض مع مصلحة الجماهير، أما الرئيس عند الفارابي فإنه يعمل تبعا للسنن والشرائع، فالفيلسوف الحاكم عند الفارابي تنحصر مهمته فقط في تنفيذ القانون (الشريعة).

أى أن الفارابي لم يكن مجرد تابع لأفلاطون على طول الخط، لكن كانت له آراؤه الخاصة التي تتفق مع ظروف مجتمعة وعصره الذي عاش فيه.

الفرع الثانى

ابن رشد[2]

كانت فلسفة ابن رشد مزيجا من فلسفتي أرسطو والأفلاطونية المستحدثة، وتمتاز بنظرية الانبثاق والتي مفادها أن الوجود انبثق وصدر عن الله[3].

فمن نافذة أرسطو دلف ابن رشد إلى الفكر السياسي لأفلاطون، بمعنى أنه انطلق في تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون على أسس معرفية أرسطية،

(1) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 89.

(2) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير بالشارح (أي: شارح أرسطو) وبالحفيد، ولد بقرطبة سنة (520هـ/1126م) من أُسرة لها منذ زمن طويل المركز العالي المرموق في العلم والقضاء، فجدُّه — ويُعرف مثله بابن رشد — كان قاضيَ القُضاة بالأندلس كلها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، ولم يصلْ بالصدفة لهذا المركز الخطير؛ فقد كان فقيهًا عالمًا حافظًا للفقه، مُقدَّمًا فيه على جميع أهل عصره، وكان الناس يلجئون إليه ويعولون في مهماتهم عليه.

(3) موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: قدم له الرئيس شارل حلو: اعداد رونى ايلى الفا، مراجعة د. جورج نخل، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 22.

وخصوصاً التقسيم الأرسطي للعلوم إلى نظرية ومدنية. والأخيرة تضم السياسة في إطارها[1].

وربما لهذا السبب يرى ابن رشد أن تعليم الفلسفة يجب أن يبدأ بالمنطق بدلا من الرياضة كما ذهب أفلاطون[2].

ويبدو أن ابن رشد أقبل على تلخيص الجمهورية لأفلاطون بناء على طلب من أبي يحيى عم الخليفة المنصور بن عبد المؤمن رئيس دولة الموحدين، وكان صديقا لابن رشد.

وعلى هذا فكتاب "الضرورى في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" لابن رشد كتب في الغالب بعد عام 587 هـ. وهي فترة مرض الخليفة المنصور ونهضة عمه أبو يحيى للدعوة إلى نفسه كخليفة[3].

ولم يكن لفلسفة ابن رشد ولا لشروحه على مذهب أرسطو سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي، وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية. ولم يكن له تلاميذ ولا أتباع يواصلون فلسفته ... ولم تستطع الفلسفة أن تؤثر في الثقافة العامة أو مجرى الحوادث[4].

لكن لماذا اختار ابن رشد كتاب الجمهورية لأفلاطون بدلا من شرح كتاب السياسة لأرسطو والذي يبدو أكثر انسجاماً مع مشروعة الكبير في شرح وتلخيص أعمال أرسطو.

---

(1) د. عابدى الجابرى: مقدمة الضرورى في السياسة لابن رشد، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1998، ص 46 – 48.

(2) ابن رشد: الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، نقله عن العبرية إلى العربية – أحمد شحلان – تقديم وشرح محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1998، ص 161.

(3) د. عابدى الجابرى: مقدمة الضرورى في السياسة لابن رشد، مرجع سابق، ص27 – 29.

(4) محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص80.

إن الإجابة عن هذا السؤال: لماذا اختار الشارح الأعظم لأرسطو جمهورية أفلاطون فإن ابن رشد يجيب بنفسه عن ذلك أنه لجا إلى كتاب أفلاطون "نظرا لأننا لم نحصل على كتاب أرسطو"[1].

لكن إجابة ابن رشد تبدو غير مقنعة لبعض الباحثين، وذلك أن كتاب أرسطو كان موجوداً ومعروفاً في البيئة الإسلامية وأن ابن رشد المكلف بتلخيص وشرح أعمال أرسطو من قبل الخليفة[2] لا يعجزه الحصول على نسخة من كتاب أرسطو.

ويعلل لجوء ابن رشد إلى كتاب أفلاطون دون كتاب السياسة لأرسطو، أن كتاب السياسة لأرسطو يتحدث عن الدستور والقوانين، فكأنه بديل للشرع الإسلامي[3]، وبذلك يكون عمله غير مقبول، لا من قبل السلطة ولا من قبل الجماهير.

نشير هنا إلى أن ابن رشد اختص لنفسه منهجاً يخالف تماما منهج الفارابي الذي كان يمثل أفلاطون بالنسبة له النموذج والشخصية النمطية المفضلة.

ومن ذلك أن ابن رشد استطاع تطويع فكر أفلاطون للبيئة الإسلامية، دون أن ينزلق إلى المناطق الخطيرة التي انساق إليها الفارابي في المساواة بين الفيلسوف والنبي مثلاً.

لقد نجح ابن رشد – كما يقول عابد الجابرى – في تهيئة السياسة عند اليونان مع السياسة عند العرب[4] مما كان موضع ثناء الباحثين والمترجمين لعمله في هذا الصدد.

وربما يتضح ذلك أكثر من خلال نموذج الفيلسوف كما عرضه ابن رشد في تلخيصه لجمهورية أفلاطون.

---

(1) ابن رشد: الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، مرجع سابق، ص73.

(2) المراكشى: المعجب في تاريخ أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان وزميله، القاهرة، 1949، بدون نشر، ص 243.

(3) محمد على الكبسى: القول السياسي لابن رشد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، قراءات ابن رشد، القاهرة، 1999، ص 120.

(4) د. عابدى الجابرى: مقدمة الضرورى في السياسة لابن رشد، مرجع سابق، ص 63.

وجاء حديث ابن رشد عن الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة في القسم الثانى من كتاب "الضرورى" وذلك عندما يبدأ بعرض رأى أفلاطون في ضرورة أن يحكم الفيلسوف المدينة الفاضلة. ولقد كان حديث أفلاطون عن الفلاسفة - في رأى ابن رشد - مبنيا على رأيه في نظرية المثل.

ورغم أن ابن رشد يتحدث عن جمهورية أفلاطون، فإنه يعرف الفيلسوف وفق الشروط التي حددها أرسطو فيقول:

"وأنت ينبغي أن تعلم أن الفيلسوف هو الذي جعل نظره في العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عددت في كتاب البرهان لأرسطو"[1].

هذه الشروط الأربعة التي يحصلها الفيلسوف حسب رأي أرسطو يلخصها ابن رشد بقوله: "فإذا تشوق الفيلسوف إلى الكمال كان لابد له من تحصيل العلوم النظرية والعملية معاً، والفضائل الخلقية والعلمية معا[2].

ويفرق ابن رشد في تحصيل الفلسفة بين فريقين: الخاصة ويكون ذلك بالنسبة إليهم عن طريق البرهان. والجمهور ويكون بالأقاويل الخطابية والشعرية.

وإذا كان أفلاطون يتحدث عن رئيس المدينة الفاضلة، فإن ابن رشد يتحدث عن رئيس المدن، وهو يتفق في ذلك مع الفارابي. وهذا يعود بالتأكيد إلى ثقافته الإسلامية وواقعه الذي كان يحكم فيه الخليفة المسلم مجموعة بلاد أو مدن أو عواصم حسب الواقع، أو يجب أن يكون هناك خليفة واحد للعالم الإسلامى كما تنص على ذلك الشريعة. وذلك بخلاف أفلاطون الذي كان واقعة يقوم على حكم الدويلات الصغيرة.

ويقول ابن رشد: "واسم الملك إنما يطلق ابتداء على القصد الأول، على من مهنته أن يكون رئيسا على المدن. وبين أن الفنون التي بها يدبر سياسة المدن، إنما تبلغ كمالها إذا ما اجتمعت له جميع تلك الشروط"[3].

---

(1) ابن رشد: الضروري فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، مرجع سابق، ص135.

(2) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، نفس المرجع، ص 136.

(3) ابن رشد: نفس المرجع، ص 136.

ويقارن ابن رشد بين الفيلسوف والنبي، وبيدو أنه يبرر موقف الفارابي في حديثه عن الفيلسوف النبي[1] وذلك عندما يرى أن الشروط النفسية والعقلية التي يحصلها الفيلسوف هي نفسها الشروط التي يجب توافرها في النبي واضع الشريعة.

ومما يؤكد استحضار ابن رشد موقف الفارابي، وأيضا موقف إخوان الصفا في هذا الصدد، أنه يتحدث عن الأسماء التي استعاض بها كل منهما كمرادفات بديلاً عن اسم الفيلسوف فيقول:

"وذلك فهذه الأسماء أشبه بالمتواطئة، أعني الفيلسوف، والملك، وواضع الشريعة، وكذلك الإمام، لأن الإمام في اللسان العربي، هو الذي يؤتم به في أفعاله، ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بإطلاق"[2].

واضح أن ابن رشد أكثر حرية وشجاعة من كل من الفارابي وإخوان الصفا فيستخدم لقب الفيلسوف صراحة، ويرى أنه هو الإمام الذي يجب أن يقتدي به في أفعاله. لكن علينا أن نستحضر المدى الزمني بينهما واختلاف الظروف والواقع بينهما فقد عاش الفارابي في القرن الرابع الهجري.

أما ابن رشد فقد عاش في النصف الثانى من القرن السادس في الأندلس في ظل جو علمي أكثر انفتاحا وتقبلًا للآراء الفلسفية، ليس هذا بل أن ابن رشد أقبل على شرح أعمال أرسطو بناء على طلب الخليفة الذي طلب ذلك من أستاذه ابن طفيل فقدم تلميذه ابن رشد للخليفة ورشحه لهذا العمل[3]، ومن ثم كان ابن رشد أكثر حرية من الفارابي في الحديث بوضوح وصراحة عن الفيلسوف.

ويتوقف ابن رشد فيما انزلق فيه كل من الفارابي وأخوان الصفا وهو حديثة عن الفيلسوف الذي يصير نبياً يوحى إليه ويتصل بالعقل الفعال ويأخذ عنه مباشرة فيقول: "وأما هل يأتى له أن يكون نبيا فهذا موضوع فحص دقيق ننظر فيه في الجزء الأول من هذا العلم. إن شاء الله[4].

(1) الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 84 – 86.
(2) ابن رشد: الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، مرجع سابق، ص 136.
(3) المراكشى: المعجب في تاريخ أخبار المغرب، مرجع سابق، ص 243.
(4) ابن رشد: الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، مرجع سابق، ص136 ومابعدها.

من أجل هذا لم يكن عمل ابن رشد مجرد شرح أو تلخيص لجمهورية أفلاطون بقدر ما كان ذلك ذريعة لتوضيح فكر ابن رشد السياسي فلـم يتقيـد بنصـوص أفلاطـون بـل تحـرك خلالهـا عـبر أرسـطو والفارابي، وفي نفس الوقت لم يغفل واقعه الذي عاش فيه ومـن ثـم ذهـب بعـض البـاحثين أنـه قصـد بكتابه هذا "أن يطلع الخليفة عـلى آراء أفلاطـون وآرائـه الشخصـية في الكيفيـة التـي تقـام بهـا دولـة ويدافع عنها، وتكون هذه الدولة فاضلة أو حتى مثلى"[1].

هذه الحرية من قبل ابن رشد في عـدم التقيـد بـالنص المشروح دفـع بعـض البـاحثين إلى نقـده، وذلك على اعتبار أنه "لم يكتف في تلخيص السياسـة بإسـقاط بعـض أبـواب الجمهوريـة، بـل التجـأ إلى استبدال أفلاطون بأرسطو تارة وبالفارابي تارة أخرى[2].

ويعدد ابن رشد الصفات الطبيعية للفيلسوف الحاكم – كما راها أفلاطـون – [3] التـي ينبغـي أن يتصف بها الملوك والرؤساء فيلخصها في عشرة خصال على النحو التالي:

1- الاستعداد الفطري لتحصيل العلوم النظرية، وذلك عن طريق الاستعداد الفطري للتمييز بـين مـا هو جوهر وما هو عرض.

2- قوى الحافظة.

3- محباً-للتعليم-مبتغياً الكمال في جميع فروعه.

4- زاهداً معرضاً عن اللذات.

5- عفيفاً معرضاً عن حب المال.

6- صادقاً.

7- كبير الهمة.

(1) الفرد عبرى: دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد، مؤتمر ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بمناسبة مـرور 800 عام على وفاته، المنظمة الغربية للعلوم والثقافة، المجمع الثقافي في أبو ظبى، 1999، ص 230.

(2) محمد على الكبسى: القول السياسي لابن رشد، مرجع سابق، ص 117.

(3) الجمهورية: مرجع سابق، ص 392 – 402.

8- شجاعاً.

9- محباً لكل ما هو خير وجميل.

10- خطيباً مفوها[1].

وإلى جانب هذه الصفات الفطرية التي يجب توافرها في الحاكم الفيلسوف يجب أن يكون متمتعاً بمجموعة من الصفات الجسدية كقوة البنية، وحسن المظهر.

فمن اجتمعت فيه هذه الشروط يجب أن يحكم هذه المدينة، ويكرر ابن رشد قول أفلاطون بصعوبة تحقيق هذه الصفات في شخص واحد فيقول: "ولهذا كله يندر وجود مثل هؤلاء القوم، ولما كان هذا يصعب وجود هذه المدينة[2]".

الفرع الثالث

ابن خلدون[3]

(732-808 هـ) / (1332-1406 م)

يثير موضوع "الدولة" في الأدبيات السياسية والقانونية المعاصرة مشاكل وتساؤلات ليست بالقليلة كما أوضح الباحث، فعلى الرغم من الحشد الهائل من المؤلفات والكتابات التي بحثت في هذا الموضوع أو دارت حوله ولا زال، على سبيل المثال، تعريف"الدولة" لوحده محل جدل مختلف المدارس السياسية والقانونية، وفي التراث الفكري للجيل الوسيط من الكتاب العرب يطرح الموضوع ذاته مشاكل أكثر تعقيدا؛ لكن قلة المصادر والمؤلفات التي عالجته بشكل دقيق، فضلا عن المعاني الفضفاضة التي ارتداها تعبير "الدولة" عند البعض من كتابناً الوسيطين،

---

(1) ابن رشد: الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، مرجع سابق، ص137 ومابعدها.

(2) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، نفس المرجع، ص 138.

(3) ولد عبد الرحمن ابن خلدون في تونس (732هـ 1332م) في وسط ثقافي إسلامي عريق في وقت كانت شمس الحضارة العربية الإسلامية في قمة توهجها، وهو سليل أسرة من أعرق الأسر العربية اليمنية في حضرموت، كانت قد نزحت إلى الأندلس منذ الفتح وخرجت من إشبيلية إلى اتجاه تونس لما أدركت حتمية سقوطها الذي تم فعلاً في (646هـ – 1248م).

كانت أسباب تكفي لتعليل غموض هذا الموضوع وتعقيده. بيد أن التحول الكبير في هذا الميدان ندين به إلى مفكرنا العربي عبد الرحمن بن خلدون، فقد عالج صاحب المقدمة موضوع الدولة على نحو فذ، أسهم من خلاله بجدارة إسهاماً كبيراً في انشاء منهج لهذة المؤسسة.

حيث يعد ابن خلدون قمة من قمم الفكر الإسلامي فهو أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية[1]، كما أنه أول من أدخل دراسة مبدأ العلمية الطبيعية في الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية[2]، وحاول استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدولة وزوالها وحاول وضع الدولة في إطارها الحضاري[3] منطلقاً من الواقعية[4] التي عرفها وعاش فيها لا من المدن اليوتوبية، ومن الأحداث التى سايرها وعرفها، وليس من الخيال.

(1) د. مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم، من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ط1، ص 280 – 281.

(2) ويقول ابن خلدون:
(إذا نظرنا إلى التاريخ من جهة شكله الخارجي وجدنا مهمته تقييد الحوادث التي تتابعت على مر الأعصار، وتعاقب الأدوار، مما كانت الأجيال الماضية شاهدة له، وإنه لأجل سرد هذه الحوادث تنقحت العبارات، وتطرز الإنشاء بحلى البلاغة، وبهذا التاريخ زهت مجالس الأدب، وتداعى إليها الناس من كل حدب، والتاريخ هو الذي يعلمنا كيف تقلبت الأحوال على جميع الكائنات، وهو الذي منه يُعرف بناء الممالك، وكيفية عمارة الأمم لهذه الأرض، كل أمة إلى المدة المقدرة لها من الحياة، فأما من جهة الأسرار الباطنة لعلم التاريخ، فأعظم أسراره هو البحث عن الحوادث إلى درجة اليقين بها، والتأمل في الأسباب التي أنشأتها وفى كيفية جريانها وتطورها، فالتاريخ بالجملة إنما هو فرع من فروع الفلسفة، وهو جدير بأن يجعل في عداد العلوم الجليلة التي لها المكانة الأولى).
يراجع في ذلك: تاريخ ابن خلدون: المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السُلطان الأكبر، تأليف: الأمير شكيب أرسلان، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 9.

(3) د. مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 271.

(4) وقد انسجمت نزعة ابن خلدون الواقعية هذه لتطغي بشكل واضح على ((نظريته)) في الدولة، حيث (اعتمد في مجال الدويلات على استنتاجاته الخاصة وانطلق في دراسته للدولة من نماذج واقعية عاصرها بنفسه واسهم في حياة العديد منها، ويؤكد Gaston Bouthoul =

فلقد استقرأ واقعه ملتزماً بالمنهج العلمي، وجعل السياسة موضوعاً لعلم نظري بعدما كانت هزيلة في حركة المسلمين العلمية[1] وقسمها إلى ثلاثة أقسام يسمى أولها بالخلق وموضوعه تحديد العلاقة بين السلطان والرعية والثاني عملي ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويتعلق بالتشريع، والثالث نظري ويختص بنظام الخلافة، وضروريتها وأساسها من الدين والعقل.

ولقدم قدم ابن خلدون تحليلاً عميقاً لفكرة الدولة، ينم عن فكر فلسفي واع، ومحلل سياسي محنك، ودارس متعمق لتاريخ الفكر السياسي؛ إذ يتضح في تحليل ابن خلدون لمشكلة الدولة كافة الخبرات التي خبرها، من خلال عمله السياسي وقراءاته لتاريخ الدول القديمة، وتاريخ الدول الإسلامية[2].

فالدولة عند ابن خلدون هي" ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية[3] فهي إذن في نظره لا دائمة ولا مستقرة، وينطلق ابن خلدون في تفسيره لظاهرة عدم استقرار الدولة، من فكرة عزيزة عليه، فكرة أكثر شمولية، وهي عدم إثبات ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده، يقول كاتبنا في مقدمته: (إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك الأشخاص والأوقات والأمصار فإن ذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول)[4] ولذا فإن الدولة تبقى مؤسسة دائمة التعرض للتبديل والتغيير.

= هذه الحقيقة بقوله: (إن الخلاصات العامة للمقدمة هي استنتاجات نابعة من ملاحظات وتحليل ابن خلدون للظروف التاريخية الخاصة بالدول العربية التي أظهرت اثر الفتح الإسلامي وبشكل خاص تلك التي عرفتها شمال أفريقيا)، يراجع في ذلك:

- Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale,Paris, 1930, P.19.

(1) د. محمد نصر مهنا: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999، ص 164.

(2) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون، دار النهضة العربية، 1996، ص38.

(3) N. Nassar, La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldun, P.U.F. Paris, 1967, P.195.

(4) ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ترجمة وتحقيق: أبوعبد الله السعيد المندوه، ط4، بيروت، ص 28.

ويعد ابن خلدون رائداً في الفكر العالمي، حيث حقق ثورة في جميع مناهج العلوم الإنسانية[1] ووضع الكثير من العلوم، منها: التاريخ، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد وعلم الاقتصاد السياسي وعلم النفس السياسي[2].

ولكن غالبية الدراسات التي تناولت مقدمة ابن خلدون، قد دارات حول محورين هما: إما أنها "أي المقدمة" تمثل نموذجا لدراسات فلسفة التاريخ، أم نموذجاً لعلم الاجتماع[3].

ويرجع السبب في تنازع المفكرين في تصنيف مقدمة ابن خلدون، إلى أنه – أي ابن خلدون – كان متعدد الجوانب، فلم يكن منحازاً إلى واحدة منها بالذات، بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الأحادية – فأبن خلدون – لم يفسر الظواهر الاجتماعية في ضوء نظرية معينة دون غيرها، بل نجد لديه التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية والجعرافية لتلك للظواهر[4].

فقد عاش متنقلاً ما بين بلاد المغرب والأندلس ومصر والشّام والحجاز، واعتلى مناصب مختلفة، ما بين كاتب وقاض ومعلم ووزيراً، وقد تكبد عظام المصائب وتعايش مع بيئة سياسية قلقة مضطربة، مما زاده حنكة وتجربة وإدراكاً، أشعره أن التاريخ الحضاري والسياسي للدول الإسلامية يميل نحو المغيب وأن الزعامة

---

(1) جورج سعد: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية، 2000، ص 203، ويؤكد (هاملتون جب) على الأصالة الحق في مقدمة مفكرنا (لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطوير الدولة). يراجع في ذلك:
- Gibb, Studies on the Civilization of Islam, London, 1962, p.167.

(2) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون) الدار التونسية للنشر، والدار العربية للكتاب، 1984، ص 24، ويراجع أيضا: د. مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 272.

(3) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 9.

(4) د. أحمد محمود صبحى: فلسفة التاريخ، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1982، ص125.

والتفوق والقوة انتقلت نحو الشمال؛ إلى الضفة الشمالية من البحر التي ستسحب البساط ثم تغزو الأراضي الإسلامية.

ولقد كان لابن خلدون "نظرة تنبئية تفسر أسباب الكولونيالية[1] التي تمت في القرن التاسع عشر[2].

ولقد توصل ابن خلدون إلى أن ظاهرة التغيير التي تمر بها الدول والمجتمعات ليست أمراً عرضياً إنما هو أمر حتمي[3] , وعلى هذا فإن الروح الاختبارية في فكر ابن خلدون ومنظوره السوسيولوجي , تدفعنا إلى القول إن الأحداث التاريخية ليست عشوائية ولا هي تعسفية مطلقة إنما هي تسير وفق قوانين تكاد تشبه القوانين الطبيعية , وهذه القوانين والضوابط تمثل منطق انتظامها في الوجود.

والظواهر الاجتماعية ومنها ظاهرة التغيير تخضع لقوانين ثابتة حسب المنظور الخلدوني حتى وإن توالى عليها الكثير من التداخل والتشابك، إلا أنها تخضع لعناصر الثبات والتجديد (وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال)، وهذا ما يجعل فهم ودراسة تلك الظواهر وضبط مجرياتها، والتنبؤ باتجاهاتها، أموراً ممكنة في الغالب للدارسين والسياسيين على حد سواء.

---

(1) الاستعمارية أو الكولونيالية (بالإنجليزية: Colonialism) وهى تطلق على السيطرة والتأثير الذي تفرضه الدولة المستعمرة على الكيان التابع لها، والنظام أو السياسة التي تنهجها للحفاظ على تلك السيطرة. وتأتي مرادفا للإمبريالية. والإمبريالية (بالإنجليزية: Imperialism) هو نوع من الدعاوى الإمبراطورية. اسمها مشتق من الكلمة اللاتينية إمبريوم، وتعني الحكم والسيطرة على أقاليم كبيرة. يمكن تعريفها بسعي دولة لتوسيع سلطتها وتأثيرها عبر الاستعمار العسكري والثقافي والسياسي، استخدام القوة العسكرية، ووسائل أخرى. وأيضا يمكن تعريفها بهيمنة اقتصادية وعسكرية وسياسية لدولة على دولة أخرى، وقد لعبت الامبريالية دوراً كبيراً في تشكيل العالم المعاصر، وسمحت بسرعة انتشار الأفكار والتقنيات وساهمت في تشكيل عالم أكثر عولمة.

(2) جورج سعد: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، مرجع سابق، ص207.

(3) ايف لاكوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة، بيروت، 1974، ص 155.

أبرز ابن خلدون منهجاً جديداً في التعامل مع الأحداث التاريخية والوقائع السياسية، إذ قام عن وعي وتأمل وتفكير بتجريد هذه الأحداث والوقائع كآلية لتفسير أحداث التاريخ , وهو يؤكد على حتمية تبدل أحوال الأمم عبر التاريخ (ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام).

إن الآراء والنظريات التي جاء بها ابن خلدون حول حتمية التغيير , لا يمكن دراستها دون معرفة الأفكار السائدة في عصره. لقد كان المشهد الذي اطلع عليه ابن خلدون في ذلك العصر هو مشهد القوة وأثرها[1], لأن معظم حركة التغيير التي حدثت في زمانه أو اطلع عليها من خلال دراسته للتاريخ العربي الإسلامي , كانت قائمة على القوة , قوة العصبية الحاكمة التي كانت تغير السلطة , وابن خلدون شارك في عدة محاولات كان الهدف منها التغيير[2] , سجن على أثرها ونفي من البلاد التي كان يعيش فيها.

حيث انزوى ابن خلدون لمدة أربعة أعوام من (776هـ – 1375م) إلى (780هـ – 1937م) متخلياً عن الشواغل كلها وكتب "المقدمة" التي تعتبر دائرة للمعارف[3] حيث جاءت في صيغة تأليفية لم يترك فيها ظاهرة إلا وأتى على تفصيلها من حيث أسباب نشأتها، ومراحل تطورها، ومدى خطورتها في العمران وفي شئون المجتمع، سواء أكان ذلك في الميادين السياسية وشئون الإدارة ومرافق الحياة وأسباب التعايش أم في اختلاف المذاهب وتباين الأخلاق وأصناف العلوم وتنوع الفنون[(4)] " (فابن خلدون كما ذكر توينبي في كتابه دراسة التاريخ قد أنتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان في كل زمان ومكان)"[5].

(1) جاستون بوتول: ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ترجمة غنيم عبدون ومصطفى فودة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ص 68.
(2) جاستون بوتول: ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، نفس المرجع، ص 69.
(3) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 21.
(4) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 25.
(5) جورج سعد: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، مرجع سابق، ص 207، ويراجع أيضا: د. مصطفى النّشار: تطور الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص280.

ولقد اشتملت (المقدمة) أفكار ابن خلدون السياسية التي سنحاول حصرها فيما يلي: يرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري وأن الحكماء قد عبروا عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"[1] فلقد اتفق في هذا الرأي مع أفلاطون[2] وأرسطو[3] وردد بعض حججهم، بل واتفق أيضاً مع الفارابي[4] وابن الربيع[5] اللذين سارا على المنهج اليوناني مبيناً: "... أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير كافية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار "ما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته، لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلام فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، وينقرض نوع البشر"[6].

فالإنسان يتمتع بميل فطرى نحو التعاون والحياة الجمعية مع الآخرين، وذلك تحت ضغط الظروف الاقتصادية أو الظروف الاجتماعية، الظروف الاقتصادية تدفع الإنسان إلى التعاون مع الآخرين؛ نظرا لأنه في حاجة إلى الطعام وإشباع غريزته الطبيعية في الحياة والبقاء، وقدرة الفرد الواحد لا يمكنها بمفردها أن تحقق للفرد كل متطلباته، ومن هنا فلابد من أن يتعاون كل فرد مع غيره من أجل تحقيق الحد الأدنى لمتطلباته[7].

(1) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 77.
(2) نضلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد: جمهورية أفلاطون، دار المعارف بمصر، ط2، ص368 وما بعدها.
(3) د. مصطفى النّشار: تطور الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 110.
(4) يوحنا قمير: فلاسفة العرب، الفارابي، المطبعة الكاثوليكية، 1954، ص 23.
(5) ناجي التكريتي: الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، مع تحقيق سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص 150.
(6) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 78.
(7) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 25.

غير أن ابن خلدون اختص وتميز عن حكماء اليونان ومن تابعهم بأنه رأى أن هذا التعاون والتجمع بين الناس، لا يحصل إلا بالإكراه الذي يأتي من الدولة التي تقوم على الصالح العام لإدراكها ومعرفتها به، وإلا سيصبح سلوك الإنسان حيوانياً، يأكل القوي الضعيف.

ويقول ابن خلدون موضحاً ذلك "... فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم... فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض... ويكون الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو الملك"[1].(كما يقول أيضاً "إن السعادة والكسب إنما تحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة "... ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل أهم من الاختيار... وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها، فلابد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع"[2].

يبدو أن نظرية إكراه الدولة على التعاون قد تشابهت كثيراً مع نظرية هيجل (1770 – 1831) القائلة إن "الدولة وحدها هي المدركة للصالح الحقيقي للشعب، ومن ثم فإرادتها هي الواجب فرضها من فوق إلى تحت[3].

وعلى الرغم من أن ابن خلدون رأى أن الدولة لها خاصية الإكراه، فإن هذا الإكراه الذي رآه يعد إيجابياً، إذ يحمل الناس على التعاون وعلى الاستمرار، ولم ينسى أبداً التركيز على الأخلاق، بل أنه ربط بين السياسة والأخلاق، فالأخلاق تكسب الدولة القوة، وزوالها سبب للضعف والانهيار. "... اعلم أن الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مطية للآخرة ومن فقد المطية، فقد الوصول، وليس مراده فيما

---

(1) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 78 – 79.

(2) جمعة شيخة: المقدمة، نفس المرجع، ص 407.

(3) محمد عبد المعز نصر: الفلسفة السياسية عند ابن خلدون، أعمال مهرجان ابن خلدون، المنعقد في القاهرة في 1962، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص 223.

ينتهي عنه أو يضمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية، أو إقلاعه من أصله وتعطيل القوى التي نشأ عليها بالكلية إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد استطاعه حتى تصير المقاصد كلّها حقاً، وتتحد الوجهة..."[1].

(كما ربط ابن خلدون بين حسن الملكة والرفق وبين الظل وخراب الدول الحتمي"... فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بما فسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات وفسدت الحماية بفساد النيات وربما اجتمعوا على قتله لذلك فسدت الدولة ويخرب السياج"[2].

ثم إن الرفق عنده يتطلب من السلطان "النعمة" على الرعية، التي يفسرها تفسيراً اقتصادياً إذ تقوم بـ"النظر لهم في معاشهم" فالرعاية هي النسيج الذي يربط بين السلطان والرعية وتنشر بينهم المحبة[3].

ويرى ابن خلدون أن هناك تلازماً بين الدولة والمجتمع فالمجتمع لا شكل له دون دولة إذ هي التي تعطيه شكله فهماً كالصورة والمادة اللتين يتلازمان في فلسفة أرسطو تلازماً لا يمكن معه اكتشاف أي مادة دون صورة أو أي صورة دون مادة ما عدا حالة مستثناة وهي صورة الله عز وجل شأنه[4] وهذا التصور الميتافيزيقي أخذ به هيجل الذي ذكر أن الشعب مجرد من السلطة لا شكل له وإنما الدولة هي التي تضفي عليه الشكل[5].(يقول ابن خلدون..." والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة والملك للعمران، كالصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران تتصور والعمران دون دولة والملك متعذر"[6].

ولقد رفض ابن خلدون أن يكون الحاكم مفرط الذكاء أو مفرط الغباء أو فيلسوفاً أو عالماً فقيهاً.

---

(1) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 256.

(2) جمعة شيخة: المقدمة، نفس المرجع، ص 241 – 242.

(3) محمد عبد المعز نصر: الفلسفة السياسية عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 342.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة: تحت إشراف زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم، ص42.

(5) محمد عبد المعز نصر: الفلسفة السياسية عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 321.

(6) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 454.

ولقد رفض ابن خلدون أن يكون الحاكم مفرط الذكاء أ, مفرط الغباء أو فيلسوفاً أو عالماً فقهيـاً. وهذا كما يبدو "... إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود، والطّرفان مذمومان من كل صـفة إنسانية والمحمود هو التّوسط"[1] فالحاكم الذكي يكلف الناس فـوق طـاقتهم"... اعلـم أنـه قلّـما تكـون ملكة الرفق في من يكون يقظاً شديد الذكاء... وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فـوق طـوقهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطّلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بألمعيته فيهلكون"[2].

ويرجع أصل فكرة الدولة عند ابن خلدون إلى محورين هما:

المحور الأول: الدولة ضرورة طبيعية، والمحور الثانى: العصبية عنصر مؤسس للدولة.

فالدولة ضرورة طبيعية؛ ذلـك لأن المجتمـع الإنسـانى لا يمكـن أن يحيـا بـدون الدولـة؛ ومـن ثـم فالارتباط جد وثيق وحيوى بين الدولة والمجتمع عند ابن خلدون، ومن جهة ثانية، فالدولـة لا تتأسـس إلا على العصبية، فالدولة تقوم فكرتها على تنظيم استعمال كل شـخص للحاجـات العامـة والخاصـة في إطار تنسيق اجتماعي دقيق تحت امارة حاكم قوى، ولهـذا فالعصـبية هـي الـداعي الأول لقيـام هـذا التنسيق، فبدونها تختل وتنهار الدول[3].

وإن ذلك يتم عن طريق الشعور بالانتماء إلى شعب أو إلى امة وهذا أمر ضروري للحكم والدولة (فالحاكم لكي يستطيع أن يحكم شعبه المتعدد العصبيات والقبائل فيجـب أن يكـون الشـعور المشـترك لمجموع الشعب أقوى من الروابط القبلية).

واتخذ من قصة زياد بن أبي سفيان مثالاً، لما عزله عمر عن العراق فقال لـه: "لم عزلتنـي يـا أمـير المؤمنين؟ العجز أو لخيانة، فقال عمر: "لم أعزلك لواحدة منهما، ولكنني كرهت أن أحمل فضـل عقلـك على النّاس"[4].

---

(1) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 242.
(2) جمعة شيخة: نفس المرجع، نفس الصفحة.
(3) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 41.
(4) جمعة شيخة: نفس المرجع، نفس الصفحة.

وشكك أيضاً أن ابن خلدون اعتمد في هذا على الوسطية التي نادى بها الإسلام.

أما الفلسفة فقد أبطلها ابن خلدون وجعلها مفسدة للملك ومخالفة للدين[1] وهـو بهـذا الـرأي خالف تماماً ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته، في أن أحق الناس بالحكم هم الفلاسفة وحدهم[2] أما العلماء الفقهاء فهم "يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه مـن القيـاس الفقهـي، فـلا تـزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذّهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحـث والنّظـر، أو تصـير بالجملة إلى مطابقة..."[3].

ويعارض ابن خلدون الفكرة القائلة أن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة إذ يتأتى قيـام دولـة مـا دون إرشاد من الـلـه، فالـلـه يبدي إرادته بواسطة نبي يرسـله إلى النـاس، وأولئـك الرسـل هـم الـذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع[4] والتاريخ يؤيد ما ذهب إليه ابـن خلـدون، إذ عـاش كثـير مـن الشعوب دون أن تُسن شرائعها على أيدي رسل[5] وقد قدم مثـالاً عـن المجـوس يقـول فيـه: "... فأهـل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلاً عن الحياة"[6].

إذن، المهم أن تحكم الدولة قوانين سياسية، وإلا سوف لن تستمر، وقـد وضـح ذلـك في قولـه..." فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسـية مفروضـة يسـلمها الكافـة، وينقضـون إلى أحكامهـا... وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة، لم يستتب أمرها ولا تتم استيلائها[7].

(1) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 671.
(2) د. مصطفى النّشار: تطور الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 79.
(3) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 75.
(4) جمعة شيخة: المقدمة، نفس المرجع، ص 79.
(5) د. مصطفى النّشار: تطور الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 284.
(6) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 79.
(7) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 243.

ويصنّف هذه السياسات إلى أربعة أنواع:

أولا : "سياسة دينية" وهي مستمدة من الشّرع منزلة من عند الله وهي نافعة في الدنيا والآخرة.

ثانيا : "سياسة عقلية" وهي تتمثل في القوانين المفروضة من "العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها" وهي حمل الكفة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار[1].

ثالثا : "سياسة طبيعية" وهي حمل الكفّة على مقتضى الغر والشهوة.

رابعا: "سياسة المدينة "وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عنها على جهة الفرض والتقدير، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بسياسة المدينة[2].

أما الحكم الذي يفضله ابن خلدون، فهو الخلافة الشرعية، وهي "حمل الكفة على مقتضى النّظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية، وهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[3] وذلك لأن أحكام الملك "في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته"[4] .

ويقرن ابن خلدون لفظ إمامة بلفظ خليفة أما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله[5] (وهو على الرغم من أنه ذَكَر أن الخليفة والملك، خلفاء الله في عباده، إلا أنه لم يكن يقصد بذلك الحق الإلهي أو

(1) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 244.
(2) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 368.
(3) جمعة شيخة: المقدمة (لابن خلدون)، مرجع سابق، ص 244.
(4) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 243.
(5) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص 244.

الثيوقراطية في الحكم، كغيره من المفكرين الإسلاميين، فالقرآن ينص على أن جميع النّاس خلفاء اللــه في الأرض وليس أناساً بعينهم وقد تنبه ابن خلدون لذلك وذكـر قـول أبي بكـر القائـل: "لسـت خليفـة اللـه ولكني خليفة رسول اللـه".

ولخّص ابن خلدون شروط الخلافة في الإجماع، وهذا راجع إلى اختيار أهل العقـد والحـل، عـلاوة على شروط أربعة وهي العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الـرأي والعمـل، أما النسب القرشي فقد ذكر أنه قد اختلف عليه.

أما عن عملية نشأة الدولة في فكر ابن خلدون فهي تدور حول محورين أساسيين:

1-إن الدولة تنشأ من البداوة وعمادها العصبية.

2-إن نشوء الدولة يمثل بداية دورة تاريخية-سياسية تتقدم في إطارها الدولة كموضوع وثمرة للصراع.

أما عن المحور الأول (الدولة والبداوة):

يتفق العديد من الكتاب على أن عبد الرحمن بن خلدون كـان قـد أرسـى قواعـد نظرياتـه فـي ضـوء الأحـداث والشـواهد التاريخيــة التــي عاصــر وشــهد الكثيــر منهــا (واعتمــد فــي اســتقراء معظـم أفكـاره مـن الواقع الاجتماعـي المحسـوس، أو الواقـع الاجتماعـي المـادي)[1]، وهـذا مـا يؤكـده مفكرنا فـي مقدمـة (مقدمتـه)، يكتـب محـدثنا عـن مؤلفـه الشـهير قـائلا: (فأنشــأت فــي التــاريخ كتابـا، وأبـديت فيـه لأوليـة الدول والعمران أسبابا، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغـرب فــي هـذه الأعصـار وملئوا أكنـاف الضواحي منه والأمصار)[2].

وتفسـر لنـا نزعـة ابـن خلدون الواقعية بدورها تأكيده المسـتمر علــى منطلــق البــداوة فــي نشـوء الدولـة وتكوينهـا-(فطـور الدولـة من أولها بداوة)[3].

(1) د. حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ط3، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1975، ص 121.
(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 6.
(3) ابن خلدون، نفس المرجع، ص 172.

إن نزعة ابن خلدون الواقعية هـذه قـد دفعتـه إلى الاعتقـاد المطلـق بعموميـة النشـأة البدويـة للدولة: (إن الدولـة تكـون في أولهـا بدويـة[1]) كـما يقـول - إذ إن معظـم الـدول التـي حلـل تاريخهـا وتطورها هي كلها تقريبـا وليـدة المجتمـع البـدوي، وقـد سـاعد ابـن خلـدون في دراسـته عـن الدولـة وعلاقتها بالبداوة أنه كان شخصياً على اطلاع وصلة واسعين بالمجتمع البدوي في المغرب العربي بمـا أنـه عاصر دولة بني حفص في تونس ودولة بني عبد الـواد في المغـرب الأوسـط، وعـاش في ظـل دولـة بنـي مرين في المغرب الأقصى وعانى من تقلباتها، ولقد أتاحت هذه الحياة الحافلـة لابـن خلـدون أن يـدرس عن كثب شئون هذه الـدول ونظمهـا وتقاليـدها العامـة في الحكـم، دراسـة عـالم واقعـي مطلـع عـلى الأحداث ومتفاعل معها في نفس الوقت[2].

وهكذا اعتقد ابن خلدون بان الدولة غالباً لا يمكنها أن تنشأ وتستمر على الحياة كمؤسسة قوية حيوية إلا في إطار بدوي، وذلك بسبب أن (العصبية قوية كل القوة في البداوة[3])، وحينما تبـدأ الدولـة في الابتعاد عن العصبية، تلك الروح البدوية المنشأة فـإن ذلـك يعنـي إيـذانا بانحـدارها وتـدهورها في هاوية الاضمحلال، فزوال العصـبية إذن، أي زوال (القـوة التـي تسـمح لقبيلـة ببنـاء دولـة - والتـي لا يمكنها أن توجد إلا في إطار العمران البدوي - يفضي إلى إضعاف الدولة حتما[4])، وتفسير هذه الظاهرة عند كاتبنا أمر في غاية البساطة ذلك أنه منذ اللحظة التي تنتهي فيها الحياة البدوية (يبدأ بناء القبائل بفقدان عصبيتهم، روح تضامنهم، فعاليتهم الاجتماعيـة وأخلاقهـم[5]) أي إنهـم يفقـدون، بمعنـى آخـر، قوتهم الحقيقية التي ترتكز عليها الدولة.

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 280.

(2) د. صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، مطبعة الارشاد، بغداد، 1973، ص10.

(3) د. علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، القاهرة، 1962، ص82.

(4) Y.Lacoste, Ibn Khaldoun, Maspero 3 ed, Paris, 1933, P 134.

(5) Shmid, Ibn Khaldoun, In Revue de l'Institut de Sociologie, No.2, 1951, Bruxelles, P.346.

إن العصبية بالنسبة لابن خلدون هي الأساس في فكرة ضرورة التنظيم السياسي وبشكل اخص في فكرة الدولة، (فالدولة غاية للعصبية[1])، كما يقول في المقدمة، بل أنها بالنسبة له(المبدأ الأوحد والأنجح لنشوء الدول[2]).

صحيح أن ابن خلدون لم يهتم في القسم الأكبر من مؤلفه إلا بتلك العصبية المنشأة للدولة بشكل خاص الأمر الذي دفع الكاتب الفرنسي (أيف لاكوست) إلى القول إن ابن خلدون حينما يذكر الشعب أو السكان ينبغي أن نفهم من ذلك انه يعني غالبا القبيلة القائدة[3].

أما عن المحور الثاني: (الدولة والصراع):

حينما يقرر ابن خلدون إن الاجتماع ضروري للجنس البشري فإنه يقر بالبديهة بضرورة وجود الدولة كأداة ضبط وتنظيم للعلاقات بين أبناء هذا الجنس، ذلك(لأن الظلم واقع من النفوس البشرية بالطبع إلا أن يصد عنه وازع، وعند ذلك فالوازع عن الظلم في الحضر إنما هو السلطان القائم بالدولة الغالبة، وفي البدو... فالمشايخ والكبراء لما وقر لهم في النفوس من الوقار والتجلة...[4]).

فالصراع بين القوى الخيرة والقوى الشريرة عند الإنسان هو الذي يجعل الدولة أمرا ضروريا.

كما أن تفكير ابن خلدون قد انصرف في دراسته لظاهرة نشوء الدولة إلى التركيز الواضح على الجانب السياسي للظاهرة المذكورة إذ إنه يعتقد إن نظام المجتمع في مرحلة النشوء هذه (يتجه بشكل تام تقريبا نحو الجانب السياسي[5]، وقد انسحب تفكيره ذلك على العصبية والدور الذي تلعبه، فبالرغم من أن مفكرنا قد (اعتمد على العصبية في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله، فإنه

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 371.

(2) L. Gardet, La cité Musulmane, Paris, 1954, P.310.

(3) Lacoste, Op.cit, P.131.

(4) أبي عبد الله بن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق، علي النشار، دار الحرية للطباعة، ج1، بغداد، 1977، ص 51.

(5) Nassar, Op. Cit, P, 200.

لا يتناولها إلا من جانب واحد، والجانب الذي يهمه، في الدرجة الأولى، وهو مفعولها السياسي[1]).

إن هذه اللمحات الرئيسة في الفكر الخلدوني تكشف لنا بشكل صريح عن أن موضوع نشوء الدولة يخضع لقوانين طبيعية استوجبت ذاتها نشوء الاجتماع الإنساني وحمايته، وهذه العملية هي جزء من حركة المجتمع التي يكون فيها نشوء الدولة بداية لدورة تاريخية – سياسية، فحركة التاريخ مستمرة وتسير على شكل دورة، وهذه الدورة هي حركة معادة كلما تم الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة وذلك يتحقق عبر مؤسسة الدولة نفسها. فعملية نشوء الدولة إذن تتجدد في كل مرة تنتهي فيها تلك الدورة، لكن الدورة هي عملية صراع، كما أن الدولة وفقا للنظرة الواقعية السياسية لكاتبنا هي تعبير عن القوة، فهي تصبح بالتالي موضوعا ثم ثمرة لذلك الصراع، وهدف هذا الصراع هو السلطة أما وسيلته فهي العصبية كما سبق لنا ذكره، ذلك لأن العصبية تقوم في إطار هذا الصراع بدورين رئيسين:

1 – تساعد على خلق الظروف التي تؤدي إلى الصراع ثم إلى إحداث التغيير.

2 – تمثل تجسيداً للعناصر الكامنة التي تعمل على إحداث مثل هذا الصراع[2].

إن الخلاصة التي يمكن استنتاجها من مفهوم ابن خلدون للدولة والعوامل التي تسهم في قيامها هي أن صاحب المقدمة عد قوة العصبية محورا للدولة ومحركا لصيرورتها، وهو (بنظريته) هذه يندرج ضمن ما نسميه اليوم بالمدرسة السياسية الواقعية في دراسة الدولة والتي ترى في هذه المؤسسة تعبير عن القوة أو السلطان، وإن ابن خلدون ينجذب لواقعيته السياسية في هذا الميدان بدرجة انه لا يكرس إلا سطور قليلة من مقدمته للحديث عن الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة هذه المدينة التي هي (عند الحكماء نادرة أو بعيدة الواقع وإنما يتكلمون عليها من جهة الفرض

(1) محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971، ص250.

(2) محمد محمود ربيع: منهج ابن خلدون في علم العمران، مجلة مصر المعاصرة، العدد 340، 1970، ص 21.

والتقدير[1]) على حد تعبيره، في حين إن معظم الأجـزاء المتعلقـة بالدولـة عنـده انصـب عـلى تحليـل نماذجها الواقعية في المغرب العربي، ولقد درس ابن خلدون الدولة كما هي، لا كما ينبغي أن تكون.

ولما كان تاريخ ابن خلدون مما يصلح لكل العصور بالنظر إلى ما فيه من قواعد أبدية، ونظريات في الخليقة والخلق لا تخلق ديباجتها، ولا تنقضي حقائقها، ولكنه كتـب منـذ خمسـة قـرون طـرأت في أثنائها على المجتمع الإنساني أفكار جديدة، ومبادئ ناقضة لما سبقها، ونظريات لم تكن معروفة في أيـام ابن خلدون، أو كانت معروفة ولكن عند غير أتباع الأديان الثلاثة: الإسلام، والمسيحية، واليهودية[2].

المطلب الثالث

الإسلام والديمقراطية

نجد أنه يوجد ثمة تمايز أو فصل بين الديمقراطية كخيـار معـاصر لشـكل الدولـة الحـديث وبـين الإسلام الذي لم يحدد أصلاً نموذجا نهائياً للدولة.

إن الأمر الجـوهري في المنعطـف الـديمقراطي، وفي التطبيقـات السياسـية الحديثـة عمومـا لـيس إقصاء ما هو ديني بل تغيير نمط حضوره ونشاطه فبدلا من أن يعتبر أنه عبـارة عـن نسـق وتعلـيمات جامدة تتعمق بالتفصيل في ميكانيزمات النظام الاجتماعي فينبغي أن يعتبر منسقاً للضوابط الأخلاقية.

فالعدالة منصوص عليها في القرآن والسنة مما يؤكد أهميتها للحياة البشرية، والعدالـة شرط مـن شروط الولايات الصغيرة ومن باب أولى في أعظم الولايات خلافه[3].

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 33.
(2) تاريخ ابن خلدون: مرجع سابق، ص 50.
(3) د. طه عوض غازى: محاضرات في فلسفة تاريخ القانون المصرى في العصرين الرومـانى والإسـلامى، مرجـع سـابق، ص 161.

فتصنيف مستويات التقارب بين الإسلام كعقيدة تعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات المسلمين بينهم وبين الآخرين من جهة وبين الديمقراطية بوصفها شكلاً من أشكال علاقة الدولة بالمجتمع، فمن هنا فاللقاء التاريخي بين الإسلام والديمقراطية كمنشأ غربي ونسق حضاري مغاير، هو لقاء المثل والمبادئ وتقابلات للمفاهيم التي ترسم إطار الديمقراطية للدولة المدنية الحديثة في المواطنة وسيادة القانون وضمان الحريات الفردية والمشاركة السياسية...الخ.

فالخليفة كسلطة حاكمة مطالب بتنفيذ الشريعة الإسلامية التي تدعو للعدالة على كافة المستويات، لذلك يجب أن تسود العدالة في كافة السياسات الداخلية والخارجية، فالله سبحانه وتعالى يقيم الدولة العادلة ولو لم تكن مسلمة لأن الله يحب المقسطين، وأنه سبحانه وتعالى لا يقيم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة لأنه سبحانه وتعالى لا يحب المعتدين[1].

ومن هنا بات واضحاً أن استعارة الآليات الغربية للنموذج الديمقراطي في مفردات "الاستفتاء، الانتخاب، فصل السلطات" وغيره من الألفاظ الشهيرة قد أصبحت شائعة ومتداولة في الخطاب الإسلامي في عالمنا المعاصر، وذلك لأن الإسلام لم يطرح في أصوله الأولى نمطاً محدداً لشكل الدولة أو نموذجاً مؤيداً خارج المتغيرات الزمانية والمكانية.

ومن هنا فلا يوجد ثمة تمايز أو فصل بين الديمقراطية كخيار معاصر لشكل الدولة الحديث وبين الإسلام الذي لم يحدد أصلا نموذجا نهائيا له.

ومن هنا يمكن استنتاج الآتي:

أولا: النظام السياسي شامل لكافة شئون الحياة ولا يمكن أن ينتشر الدين ويحقق العدل والاستقرار إلا إذا ساسه من فهم الدين جملة وتفصيلاً.

ثانيا: مصطلح الإسلام السياسي غير مرغوب به إسلامياً لأن المقصود به عند من أطلقه على التيارات الإسلامية أن الجماعات الإسلامية هو استغلال الدين للحصول على أهداف سياسية، ولكن الأصل أن السياسة فعل مشروع لتحقيق

(1) د. صبحى عبده سعيد: السلطة السياسية في المجتمع الإسلامى، وكالة الاهرام، 1991، ص 205 ومابعدها.

عالمية الإسلام ونشر العدل والاستقرار وتوفير المتطلبات في كل مناحي الحياة.

ثالثا: التأكيد على أن الدولة الإسلامية تقوم على مبادئ أساسية في الأسلوب السياسي وهي (الشورى – العدل – المساواة – الحرية).

رابعا: النظام السياسي في الإسلام يتمتع بخصائص مميزة ومبنية على الرؤية الاستراتيجية للدولة الإسلامية ومن خصائصه (الربانية – الشمولية – الواقعية – العالمية – الوسطية).

خامسا: المصلحة من استخدام السياسة هي جلب المصالح ودرء المفاسد عن الأمة وأفرادها وإن لم يرد فيه نص صريح في القرآن الكريم أو السنة النبوية.

سادسا: الشواهد النبوية أكدت على أن كل فعل أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وكل فعل نهي عنه النبي صلى الله عليه وسلم كان مبني على قواعد سياسية أبرزها قاعدة السياسة الشرعية العامة (لا ضرر ولا ضرار).

سابعا: النظام السياسي الإسلامي هو النظام الوحيد الذي لا يقع في قواعده ظلم ولا يوصي بمفسدة على الكون بأكمله من بشر وحجر وشجر، وهو مبني على الرحمة بالعباد وجلب لهم منافع الدنيا والآخرة ودرء عنهم مفاسد الدنيا والآخرة.

وإذا أردنا أن نصور نظام الحكم في الإسلام تصويراً يقربه من الاذهان وجب علينا أن نقف على أدواره المختلفة، فالحديث عن الحكم لا يقف عند الفكرة العامة من الحكم، بل يتناول أموراً كثيرة تتصل بالفكرة العامة من قريب أو بعيد كالنظام الاقتصادي والاجتماعي ونظم السلم والحرب وغيرها[1].

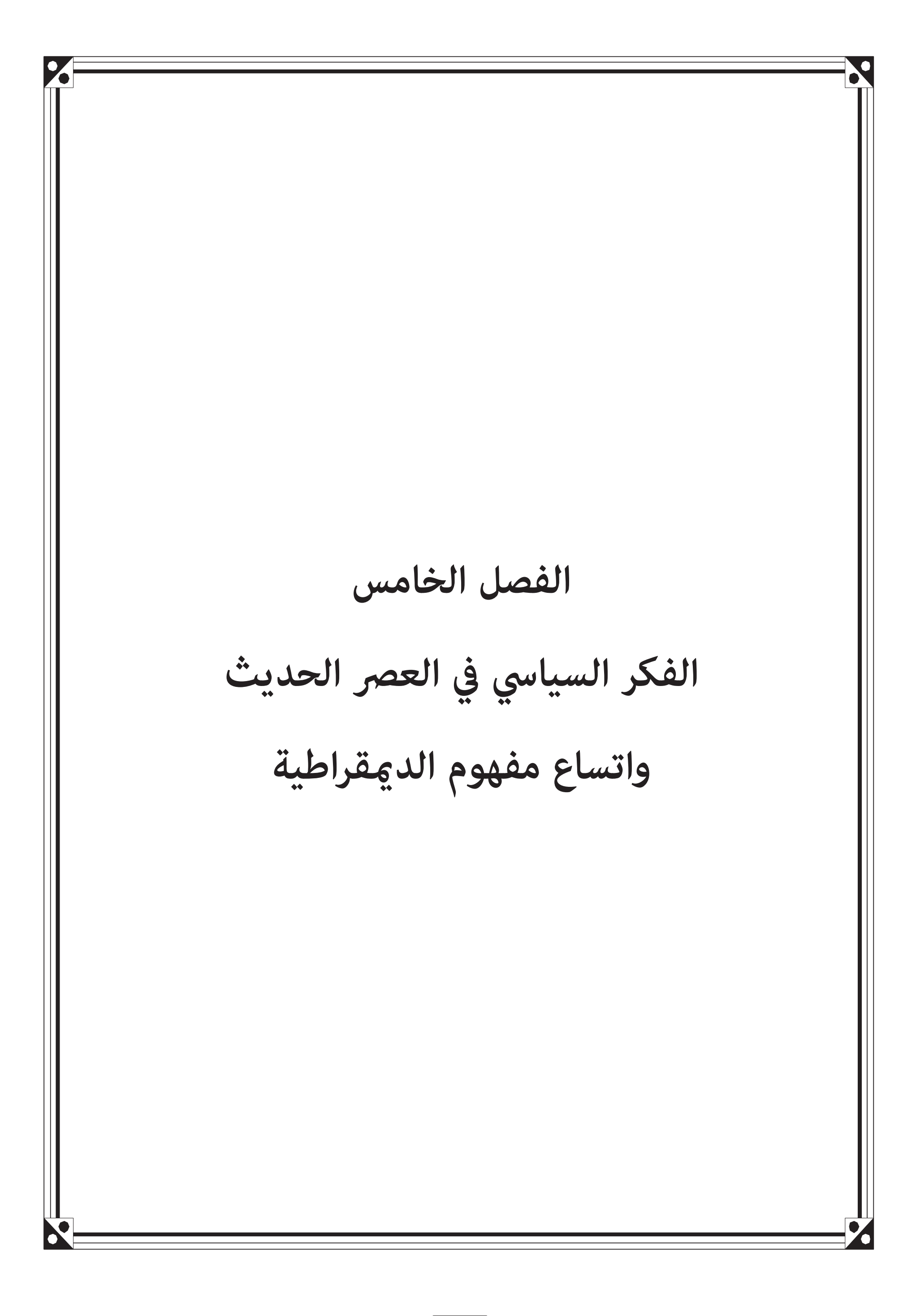
ولذلك فإن تحقيق التقدم في المجتمع المصري والعربي يتطلب أن يطبق الإسلام تطبيقًا كاملاً، ولا يغني عن هذا التطبيق الكامل أي حل من الحلول البديلة، كاعتبار الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع، إذ يجب أن تظل الشريعة الإسلامية المجتمع في كافة نواحيه، وأن تقيد سلطات الدولة الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، لا أن تنتظر كل من السلطتين التنفيذية والقضائية ما تأتي به السلطة التشريعية من قواعد، ولا أن نقول إن النص الوارد في

(1) د. محمد حسنين هيكل: الحكومة الإسلامية، دار المعارف، ط2، 1983، ص 27 وما بعدها.

الدستور بأن الشريعة الإسلامية هي "المصدر الرئيسي للتشريع"، إنما هو خطاب موجه إلى المشرع عند وضع النصوص التشريعية، ولا يجوز للسلطة القضائية في قضائها أن تستند مباشرة إلى ما ورد في أحكام الشريعة الإسلامية إلا من خلال ما يرد من نصوص تضعها السلطة التشريعية، فمثل هذا القول يؤدي إلى الأخذ ببعض المبادئ الإسلامية دون البعض الآخر، وهو قول لا يمكن أن يقبله أحد على الإطلاق، فليس في الإسلام ما يخيف أو يفزع، وهو الذي أنزله الله سبحانه وتعالى لتكون أحكامه آخر الرسالات السماوية بما يؤدي إلى هداية البشر وإسعادهم ومواجهة مطلباتهم[1].



(1) د. رمزى الشاعر: الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص11 وما بعدها.



الفصل الخامس

الفكر السياسي في العصر الحديث

واتساع مفهوم الديمقراطية

الفصل الخامس

الفكر السياسي في العصر الحديث

واتساع مفهوم الديمقراطية

يبدأ هذا العصر بإنتهاء العصور الوسطى في عام 1453 م، وهناك من يؤرخ لبدئها باندلاع الثورة الفرنسية عام 1789م، أما تاريخ انتهائها فهو محل جدل كبير بين المؤرخين، أما عن الفكر السياسي المعاصر فتبدأ هذه الفترة منذ بداية القرن العشرين، وتستمر حتى الآن، ومن أهم أحداث وسمات هذه الفترة الزمنية:

1 – استتباب قوة القومية وتبلور مفهومها العام.

2 – نشوء وتبلور الايديولوجيات السياسية الكبرى.

3-التأكيد بأن الديمقراطية هي أسلوب الحكم الطبيعي والبديل الوحيد للديكتاتورية.

وتحفل هذه الفترة بوجود عدد يصعب حصره من التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية، ولكن معظم هذه الأفكار هذه تدور في إطار مذاهب سياسية (أيديولوجيات) محدودة، فالفكر السياسي المعاصر يتجسد في هيئة أيديولوجيات سياسية، هذا الفكر انقسم (منذ بداية القرن العشرين) إلى ثلاثة أقسام رئيسة، أو ثلاثة مذاهب سياسية كبرى هي:

1 – المذهب الفردي: ويتمثل في الديمقراطية التقليدية، المحافظة أو المتجددة.

2 – المذهب الاشتراكي: ويتمثل في الديمقراطية الاشتراكية ويمكن أن نضيف إليه الماركسية.

3 – المذهب الاجتماعي: وهو وسط، أي مذهب وسط (تقريبًا) بين الفردية والاشتراكية.

وما يهم البحث هنا:

◈ المبحث الأول : فلسفة القومية.

◈ المبحث الثاني : فلسفة القانون الطبيعي.

المبحث الأول

فلسفة القومية

امتازت أوروبا في نهاية عهد الإقطاع وبداية العصور الحديثة بتطوير كبير في نظمها السياسية، فقد فقدت المشاكل السياسية الناجمة عن الإقطاع أهميتها: وبدأ الفكر السياسي ينتقل من صورته الدينية المحدودة إلى صورة مدنية حديثة، ويمكن تلخيص مميزات العصر الحديثة فيما يلي:

1- اضمحلال النظام السياسي الإقطاعي.

2- ظهور الدولة الملكية القومية ذات النظام السياسي الموحد.

3- ضعف النظام البابوي واضمحلال سلطة الكنيسة في روما.

وعلى ذلك فقد زالت فكرة توحيد العالم المسيحي بزعامتيه: الزمنية والدينية، وحلت محلها الدولة الموحدة ذات السيادة التامة من الناحية الزمنية والناحية الدينية، وبناء على هذا فقد النبلاء أهميتهم، كما فقد رجال الكنيسة سلطانهم واستقلالهم، ومقابل ذلك زادت قوة الملوك، وقوة رجل الشعب العادي، ومهد هذا بدوره لظهور خلاف بين سلطة الملك وسلطة الشعب، ثم انتهى أمر هذا الخلاف بالحد من سلطة الملك المطلقة في الدولة ذات النظام الملكي، بل ترتب عليه إلغاء الملكية في بعض الدول.

ولم يكن التنظيم السياسي الداخلي لهذه القوميات الجديدة في أوروبا واحداً في كل الدول، بل كان يختلف في كل دولة عنه في الأخرى، وكان النبلاء الإقطاعيون قد وصلوا إلى أقصى قوتهم خلال القرن الرابع عشر، وابتداء من القرن الخامس عشر بدأوا يفقدون هذه القوة بالتدريج لظروف متعددة، ومنها حرب الورود[1] لأن هذه الحروب ترتب عليها هلاك كثيرين من نبلاء الإقطاع، وبخاصة

(1) حرب الورود (بالإنجليزية: Wars of the Roses) هي حرب أهلية دارت معاركها على مدار ثلاثة عقود (1455م – 1485م)، حول الأحق بكرسي العرش في إنجلترا بين أنصار كل من عائلة لانكاستر وعائلة يورك المنتميتين إلى عائلة بلانتاجانت بسبب نسبهما إلى الملك إدوراد الثالث، وقد كان شعارهما الوردتين المختلفتين في اللون (الأبيض والأحمر)=

لأن هذه الحروب حين وقعت كانت البندقية قد ظهرت فكان استخدامها من عوامل كثرة الفتك بهم، ثم ظهر نظام الجيوش القوية، وبطل استخدام الجنود المرتزقة، كما وحدت الضرائب داخل الدولة وخضعت لسلطتها، وساعد هذان العاملان على ازدياد نفوذ الملك وقوته، وإضعاف نفوذ النبلاء، وظهر هذا جليًا في إنجلترا، وفرنسا وأسبانيا[1].

ولم يكن النظام الإقطاعي في انجلترا مماثلاً في القوة لنظم الإقطاع في أوربا، لأن طبقة النبلاء الإنجليز انضمت إلى عامة الشعب في تاريخ مبكر، ووقفت مع الشعب ضد أطماع الملك، وعملت على الحد من سيطرته المطلقة، وبذلك أتاحت لطبقات الشعب قسطًا أوفر من الحريات، إذ حصل النبلاء على "الماجناكرتا" من الملك أثناء القرن الثالث عشر[2].

أما في الدول الأوربية فقد كان النظام البرلماني التمثيلي تطويرًا لمحكمة الملك الإقطاعية، وكانت تمثل في هذا البرلمان طبقات الشعب الثلاث: النبلاء، ورجال الكنيسة، والشعب. وكان البرلمان والملك يشتركان في فرض الضرائب ووضع القوانين.

= فكان أول من أطلق على هذه الحرب مسمى "حرب الورود" هو ويليام شكسبير في مسرحيته الشهيرة هنري السادس، وبسبب ذلك سُميت بحرب الورود؛ حيث كانت الوردة الحمراء شعار أسرة لانكاستر والوردة البيضاء شعار أسرة يورك، وكانت نتيجة هذه الحرب الأهلية بين الطرفين المنتميين لعائلة بلانتاجانت بفوز هنري تيودور من أسرة لانكاستر على آخر خصومه من أسرة يورك وهو الملك ريتشارد الثالث وتزوجه من الأميرة إليزابيث ابنة الملك إدوارد الرابع لوضع نهاية لحرب الورود ويُذكر أن أسرة تيودور حكمت إنجلترا وويلز لمدة 118 سنة (1485 – 1603)، يراجع في ذلك:

- Government and Politics in England: problems of succession, C.S.L. Davies, The Cambridge Historical Encyclopedia of Great Britain and Ireland, ed. Christopher Haigh, (Cambridge University Press, 2000),p. 147.
- Wagner, John A., Encyclopedia of the Wars of the Roses, (ABC – CLIO, 2001),p.1.

(1) د. بطرس غالي و د. خيرى عيسى: المدخل في علم السياسية، مرجع سابق، ص 50.

(2) الماجنا كارتا هي الوثيقة التي وضعت أسس الحريات العامة في انجلترا، وأنتجت نظامًا برلمانياً فيه طبقات الشعب المختلفة، وهذا البرلمان حدد كثيراً من سلطات الملك الاستبدادية.

وفي فرنسا كان النبلاء يتمتعون بسلطات واسعة ولذلك لم يستطع الملك توحيد النظام السياسي إلا بمساعدة الشعب بصفة عامة، وسكان المدن بصفة خاصة، ومما أعان الملك في سياسة التوحيد قيام حركة تدعو إلى إحياء القانون الروماني القديم، وهو يتضمن مبادئ تؤيد قوة الملك المطلقة مثل المبدأ الذي تضمنته قواعد جستنيان[1]، وهو الذي ينص على أن "ما يريده الملك تكون له قوة القانون". وبالرغم من أن سياسة الملك قضت على سلطان النبلاء فقد ظلوا محتفظين بامتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية إلى أن اجتاحتها الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

أما المماليك الأسبان فقد تمكنت أثناء القرن الخامس عشر من إقامة مملكة موحدة ذات حكومة مركزية ونظام ملكي قوي، ولكن بعد حروب طويلة وقعت بين النبلاء وبعضهم، وبينهم وبين العرب الذين غزوا بلادهم وكونوا مملكة الأندلس، تمكنوا أخيرًا من طرد العرب الفاتحين، وأقاموا حكومتهم الملكية القوية.

(1) قانون جيستنيان الأول، هو عبارة عن مجموعة من القوانين التي كنت تتبعها العديد من الأمم المختلفة والتي أمر الإمبراطور البيزنطي جستنيان الأول (527م حتى عام 565م) بعض من رجال الدين المسيحي في مملكته بانتقاء مجموعة من القوانين الرومانية، وعرفت هذه المجموعة بإسم كوربس جوريس سيفيلز، وتعني مجموعة القوانين المدنية كما أطلق عليها أيضًا قانون جستنيان، وعُرف عن هذه المجموعة أنها من أكبر الإسهامات الرومانية في مجال الحضارة، وقد جمعت بين القوانين الرومانية القديمة والمبادئ القانونية، ممثلة في عدد من القضايا، وقسم علماء القانون والذين قاموا بدراسة قانون جستنيان، القانون إلى عدة أقسام:

1- المبادئ العامة: واستخدمت كتابًا دراسياً لدارسي القانون والمحاماة.

2-المخطوطة: مجموعة من التشريعات والمبادئ، والقوانين المستحدثة والقوانين الجديدة المقترحة.

3-مجموعة القوانين: وهي سجل قضائي يُغطي الكثير من المحاكمات والقرارات، يراجع في ذلك: د. حسن كاظم دخيل: الصراع السياسي وأثره في الإصلاح القانوني في عصر الإمبراطور الروماني جستنيان (527 – 565 م)، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد، دار المنظومة، 2016، ص 245، ويراجع ايضا:

- Gibbon, E(n.d) The Declineand Fall of The Roman empire 3vol New York., Modern library , p. 477.

أما ألمانيا وإيطاليا فقد بدأتا تنفصلان عن بعضهما نتيجة لظهور روح القومية الحديثة، إذ استحال اتحادهما في ظل الإمبراطورية الرومانية المقدسة، غير أن كلا منهما لم تستطع تكوين حكومة مركزية قوية تعمل على تحقيق الوحدة القومية، ويرجع ذلك إلى عوامل أهمها:

1- تمسك الكنيسة في إيطاليا بقوتها، واحتفاظ البابا فيها بسلطات دينية وزمنية واسعة، وقد دفعه ذلك إلى مكافحة كل حركة اتحادية قومية ترمي إلى تركيز القوة السياسية في يد حاكم واحد.

2- ازدياد قوة النبلاء في ألمانيا.

3- ازدياد قوة المدن التجارية في ألمانيا وإيطاليا، وانتعاشها اقتصاديًا. مما دفعها إلى مقاومة الحركات السياسية التي تهدف القضاء على استقلالها، وتعمل على إدخالها في نطاق الوحدة القومية.

4- استمرار تدخل الدول القومية الموحدة في شئونها الداخلية كان يزيد الانقسام الداخلي حدة.

الفكر السياسي عند ميكافللي والوحدة القومية[1]: نشأ ميكافيلي وإيطاليا مقسمة إلى خمس دويلات كبيرة هي: مملكة نابولي في الجنوب، ودوقية ميلان في الشمال الغربي، وجمهورية البندقية في الشمال الشرقي، وجمهورية فلورنسا، ودولة البابا في الوسط، وكانت هذه الأخيرة أكثر هذه الدويلات تماسكًا واستقراراً، ولكن البابا رغم ذلك كان في الحقيقة حاكمًا مثل غيره من سائر حكام إيطاليا، ولهذا فقدت الكنيسة مركزها كمنظمة عالمية ذات سلطان على كافة دول أوربا المسيحية، وقنعت بما لها من سلطان على جزء صغير من إيطاليا[2].

وحاولت إيطاليا تحقيق وحدتها القومية، ولكنها أخفقت، وفوق ذلك وقعت فريسة سهلة للغزاة الأجانب من فرنسيين وأسبانيين وألمان، وألقى ميكيافيلي تبعة هذا على الكنيسة، إذ اعتقد أن ضعفها هو الذي حال دون تمكن إيطاليا من تحقيق وحدتها، وأن نفوذها عاق الحكام الآخرين عن القيام بهذا العمل، وألقى

(1) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 142 وما بعدها.
(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص94.

على البابا مسئولية تعرض إيطاليا للغزو الأجنبي لأن نشاطه الخارجي ومعاهداته مع الدول الأجنبية هي التي جعلته يستدعي هذه الدول فتتدخل في شئون إيطاليا الخاصة باسم مساندته وتنفيذ مطالبه من الحكام المحليين.

فيمثل ميكافيللي مرحلة متقدمة من تفكير عصر النهضة بإتجاه فهم الأولوية التي ترتكز عليها ممارسة السلطة في الدولة، فهذه الاخيرة برأيه، هي بنية عضوية تخضع لقوانين تطور خاصة، وتجد مبرراتها في نجاحها في تحقيق غاياتها، والسياسة هي مفاهيم للسلطة والامساك بها، وهي أيضاً سلوك إنساني يجب أن يمزج فيه الدهاء بالقوة بحسب ما تقتضيه الظروف، ويبتعد ميكافيللي عن المفهوم الديني للجماعة الدولية، لأن المسيحية بشرت بقيم لا تتلاقى مع متطلبات الدولة القوية. أما السمة الأساسية للدولة فهي السيادة والسلطة التي لا يهتم ميكافيللي كثيراً بالوسائل الشرعية أو الأخلاقية لحيازتها، وهو يجسد هذه الدولة بشخص "الأمير" الذي لا بد له من مواصفات معينة كالقوة، والمقدرة، والحيوية، فاستخدام الخداع، والقسوة، والحرب، هي الإجراءات العادية لعمل الأمير الذي عليه أن يكون "ثعلباً وأسداً" في آن معاً لتحقيق مصلحة الدولة، وتحقيق هذه المصلحة يبرر الوسائل المستخدمة. وهذه القاعدة تطبق، كما يقول، ليس فقط على علاقات الدول ببعضها البعض، وإنما أيضاً على الروابط بين الامير ورعاياه، والرعايا ليس لهم قيمة كبرى أمام قوة الدولة وعظمتها، التي لا يجب أن يحد من سلطتها أي شيء وإن كان من مصدر روحي، فالدين ليس سوى وسيلة في خدمة الدولة وليس مرشداً لها أو قيداً من سلطانها[1].

كتابات ميكيافيلي: أهم مؤلفات ميكيافيلي السياسية كتابان: أولهما كتاب "الأمير" والثاني كتاب "دراسات الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس"[2]، وفي

(1) Louis Cavaré «Le Droit international public», p. 40 – 42.

(2) تيتوس ليفيوس أو ليفي (59 ق.م – 17 م). أحد أشهر المؤرخين الرومان. يتناول كتابه التاريخ منذ تأسيس المدينة والتاريخ الروماني منذ تأسيس مدينة روما حتى وفاة دروزوس عام 9 ق.م. ويعتبر هذا العمل مصدراً قيماً لبيان الاتجاهات الاجتماعية والثقافية والسياسية للعديد من الشخصيات الرومانية في عهد الإمبراطور أغسطس (27 ق. م 14 م). وقد كتب ليفي هذا العمل في 142 كتاباً، لم يتبق منها سوى 35 كتاباً. =

الكتابين أيضًا وجهة نظر المؤلف في الأسباب التي تؤدي إلى قيام الدولة أو انحلالها، وأيضًا للأساليب التي تمكن رجال السياسة من المحافظة على الدول، وهو في كتاب "الأمير" يتناول بحث الدولة الملكية، والحكومة المطلقة، وفي كلا الكتابين تظهر شخصية ميكيافيلي، وتبرز معتقداته الخاصة التي اشتهر بها من نحو تجاهله للقواعد الأخلاقية، وفصلها فصلاً تامًا عن الدراسات السياسية واعتقاده أن الحكومات تقوم على القوة والخديعة.

والواقع أن مؤلفات ميكيافيلي السياسية أقرب إلى الكتابة الدبلوماسية منها إلى الفلسفة السياسية، وهذا النوع من الكتابة كان كثير الذيوع في عهده إذ إن الدبلوماسية كانت قد احتلت مكانًا بارزًا في العلاقات بين دول إيطاليا، فقد اعتمد عليها الحكام في تأمين مراكزهم، وتوطيد سلطانهم، وكان اهتمامهم بالدبلوماسية لا يقل شأنًا عن اهتمامهم بالقوة في تحقيق مآربهم[1] .

والكتابات الدبلوماسية لها مميزاتها ومضارها، فهي لا شك تكشف عن أدق نواحي القوة أو الضعف في المواقف السياسية، كما أنها تكشف للسياسي عن إمكانيات منافسية من السياسيين المحتلين، أو حكام الدول الأجنبية، وهي في ذات الوقت تعينه على إدراك منطلق الحوادث، وعلى التنبؤ بنتائج أعماله، ومما يجدر ذكره أن مهارة ميكيافيلي في دراسة هذه المواضيع المهمة هي التي أكسبته محبة الدبلوماسيين عامة في وقته، وإلى وقتنا هذا، غير أن المؤلفات الدبلوماسية كثيرًا ما تبالغ في تقدير قيمة الأساليب الدبلوماسية وتميل إلى اعتبارها غاية في نفسها، وذلك يقلل من أهمية الغرض الذي من أجله وجدت الدبلوماسية مع أن الأصل والغاية من جميع الكتابات السياسية، هو العمل على رفع مستوى المعيشة في الدولة، والعمل على نشر الرفاهية فيها وعلى إقرار حريات المواطنين.

= وقضى ليفي أكثر من 40 عاماً لإنجاز هذا العمل الذي اكتسب شهرة في العصور القديمة وكان مصدراً للعديد من الاقتباسات، وقد عُرف هذا العمل الطويل عن طريق الملخصات والمختصرات في المقام الأول، ولا يزال العديد من هذه الملخصات موجوداً حتى الآن، يراجع في ذلك:

– Gary B. Livy: Reconstructing Early Rome. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997 ,p. 26.

(1) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 150 وما بعدها.

الأخلاق في فلسفة ميكيافيلي: لم يكتب ميكيافيللي إلا عن الوسائل التي تحقق قوة الدولة وتمكنها من توسيع نفوذها في الخارج، وعن الأخطاء التي تؤدي إلى اضمحلالها "انهيارها"، لذلك انحصرت أكثر كتاباته في النواحي السياسية والحربية دون غيرها. وقد أبعدها إبعادًا تامًا عن جميع الاعتبارات الدينية والخلقية والاجتماعية إلا ما كان منها ذا علاقة بالحالة السياسية.

وكان يرى أن الغرض من السياسة هو المحافظة على قوة الدولة، والعمل على ازدياد هذه القوة. ومقياس نجاح السياسة عنده هو مدى القوة التي وصلت إليها الدولة. وهو في سبيل تحقيق تلك القوة ينظر إلى وسائل القوة التي تتصف بها السياسة، وإلى مدى شرعيتها، ومدى إخلاصها باعتبارها عوامل غير ذات أهمية بالقياس إلى ما تحققه السياسة من الغرض المطلوب منها، وكثيراً ما نراه يمتدح الحكام الذين لا يتقيدون بالقيم الخلقية في سبيل توطيد مراكزهم، وتحقيق قوة دولتهم. وهذا هو سر ما لحق به من سمعة سيئة بين الكتاب السياسيين. على أنه في الواقع لم يكن في ذاته عديم الأخلاق وإنما كان يرى الفصل بين الأخلاق والسياسة، كما يرى أن تكون السياسة علمًا مستقلاً بذاته منفصلاً عن جميع الاعتبارات الخارجية[1].

ومما يؤكد ذلك أن ميكيافيلي حين يسمح للحكام باستخدام الوسائل المنافية للأخلاق في سبيل تحقيق الأغراض لا يتطرق الشك لحظة إلى ذهنه في أن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس متين من الأخلاق، لذلك فإنه يبدي أعظم إعجاب بالفضائل الخلقية التي كان يتحلى بها الرومان قديماً، وكان يعتقد أن هذه الفضائل لم تأت عفوًا، وإنما جاءت نتيجة لعوامل أهمها: صفاء الحياة العائلية، واستغلال الأفراد في حاجة حياتهم الخاصة، وتفانيهم وإخلاصهم في تأدية واجباتهم العامة.

مبدأ الأنانية في سياسة ميكيافيلي: كان ميكيافيلي يفترض أن طبيعة البشر تتميز بالأنانية وحب الذات ويدعو رجال السياسة إلى أن يجعلوا هذه الحقيقة واضحة

---

(1) كان ميكيافيللي حين فصل السياسة عن الأخلاق شبها إلى حد ما بأرسطو الذي كان لا يهتم في كتابات السياسة إلا بالوسائل المؤدية إلى الاحتفاظ بالدولة، بغض النظر عن كون الوسائل مشروعة او غير مشروعة.

في رغبة المواطن العادي في تأمين حياته وممتلكاته، أما طبقة الحكام فتبدو أنانيتهم في رغبتهم في ازدياد قوتهم وسلطاتهم، ومن ثم فهو يرجع نشأة الحكومات إلى ضعف الفرد وعدم اكتماله، فالفرد وحده عاجز عن حماية نفسه من اعتداء الآخرين، ولابد من مساعدة الدولة[1] .

ويعتقد كذلك أن الإنسان ميال بفطرته إلى القتال وحب التملك، والأفراد يميلون دائماً إلى المحافظة على ثرواتهم، ويحرصون على الاستزادة منها، ولا حدود للرغبة في حب التملك، إذن فلابد من سلطان يقرر الحدود، وبما أن مصادر الثروة محدودة بطبيعتها، كما أن مقاعد السلطان محدودة، فلابد أن يشتد النزاع بين الأفراد للحصول على أكبر نصيب منها، وهذا النزاع يهدد كيان المجتمع ما لم توجد القوانين التي تضبطه، إذن فميكيافيلي يعتقد أن سلطة الحاكم ترتكز على أنها ضرورية لإنقاذ المجتمع من الفوضى.

ويستخلص الباحث من هذا أن ميكيافيلي كان يؤمن بأن الإنسان شرير بطبعه، وأن الحاكم العاقل يقيم سياسته على هذا الافتراض، ثم إنه يؤكد أن الحكومات الناجحة هي التي تعمل على تأمين ملكية الأفراد وحياتهم، وهذان هما أبرز ما يحرص عليه جميع الأفراد، ونستطيع إدراك قوة إيمانه بهذه الأفكار من قوله: "إن الإنسان قد يكون في مقتل أبيه أكثر تسامحاً منه في مصادرة أملاكه".

ويطبق كلامه هذا على إيطاليا، فيقرر أن المجتمع الإيطالي فاسد، ولا أمل في إصلاحه ما لم يقم حكم ملكي مستبد، وهذا يفسر لنا معنى كونه يجمع بين إعجابه بنظام الجمهورية في الجمهورية الرومانية القديمة، وبين إيمانه بضرورة نظام الحكم الاستبدادي، فهو يعني بالفساد اضمحلال الخصال الفاصلة في الأفراد، واستهانة الحاكم بواجب مناصبهم العامة، وهذا وذاك مما يستحيل معه إقامة نظام لحكم شعبي.

وبعبارة أخرى، كان ميكيافيلي يعتقد أن نظام الحكم الديمقراطي هو أحسن أنظمة الحكم، لكنه لا يصلح إلا للشعوب المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة، أما الشعوب التي لا تقيد بالأخلاق والدين مثل الشعب الإيطالي في وقته

(1) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 106 ومابعدها.

طبعًا فلا يصلح لها إلا الحكم الاستبدادي الذي يحقق الأخلاق الفاضلة لأفراد الشعب، والنهوض بتبعاته والتزاماته فيما بعد[1].

ومن رأيه أيضاً أن المجتمعات تتميز بظاهرة حب الاعتداء التي تطغى على أكثر تصرفات الأفراد، والحكومة الرشيدة هي التي تعمل على إيجاد الوسائل القانونية التي تقيم توازناً بين طبقات المجتمع، وتحد من النزاعات الشريرة التي قد تقضي على المجتمع بأسره، ويظهر من هذا، أنه كان يؤمن بنظام الحكم المختلط الذي يعمل على إيجاد التوازن بين طبقات المجتمع المختلفة.

ونستطيع أن نفهم من هذا أن الفلسفة الميكافيلية تضع للأخلاق مقياسين مختلفين كما أشرنا من قبل، وبما أن الحاكم هو الذي ينشئ الدولة ويضع لها القوانين، وبما أن القوانين هي التي تضع القواعد الأخلاقية للمجتمع؛ فلابد أن يكون بمنأى عن هذه القواعد، وفي هذه الحالة يقاس نجاح الحاكم بمقدار ما تحرزه سياسته من نجاح، وما تحققه للرعية وللدولة من عزة وقوة، وهو يصرح للحكام باستعمال القسوة والقتل، والغش، أو أية وسيلة تحقق الوصول إلى الغاية، وصراحته هذه هي سر السمعة السيئة التي وصمت بها فلسفته.

والواقع أن ميكيافيلي لم يضع نظرية عامة يدافع بها عن إيمانه بالحكم المطلق كما فعل "هوبز" فيما بعد، وسبب ذلك تردده بين هذا الإيمان وبين حبه الدفين لنظام الحكم الديمقراطي، وقد حاول أن يوفق بين الفكرتين ليزيل التناقض الواضح في كتاباته فقال: "إنه يؤمن بالحكم المطلق أثناء نشأة الدولة، فإذا ما استقرت فإنه يؤمن بالحكم الديمقراطي لها في حال استقرارها وكأنه بذلك يقدم نظريتين، إحداهما للثورات، والأخرى للحكومات، وهو يوصي بنظام الحكم المطلق في حالتين الأولى في حالة تكوين دولة جديدة والثانية حالة إصلاح دولة فاسدة، فإذا ما تكونت الدولة واستقرت، يكون للمواطنين حق المشاركة في الحكم ليستمر بقاء الدولة، ويجب على الحكومة أن تحترم الحقوق الأساسية للأفراد، وأن تحترم القوانين، فبذلك تستمر الدولة ويمتد بقاؤها.

(1) هذا هو معنى قوله: أن نظام الحكم الجمهوري لا يصلح إلا في سويسرا، وبعض أجزاء ألمانيا حيث احتفظت الحياة المدنية هناك بتفاوتها واحتفظ الأفراد بقوة أخلاقية.

المبحث الثاني

فلسفة القانون الطبيعي

انتهى عصر النهضة بثورة فكرية واجتماعية وسياسية بعيدة المدى، وكان لهذه الثورة أثرها في إحلال السلطان الفكري للعقل محل السلطان الروحي للقانون الإلهي، الذي كان يسيطر على مفهوم القانون الطبيعي خلال العصور الوسطى[1].

---

(1) فكرة القانون الطبيعي ليست فكرة حديثة ابتدعها الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل أنها فكرة قديمة تمتد جذورها في التاريخ القديم والوسيط .

فلقد عرف الفقه السياسي عند اليونان فكرة القانون الطبيعي، وإن لم يفسح لها مكانة كبيرة، لأن فلاسفة اليونان كانوا يخلعون على القوانين الوضعية للدولة قدرًا كبيرًا من الاحترام، وبالتالي لم يتصوروا أن يمتنع الفرد عن طاعة هذه القوانين بحجة مخالفتها لقواعد القانون الطبيعي، إلا أن القانون الطبيعي – كقانون أعلى من القانون الوضعي – قد ظهر بشكل واضح من خلال مذهب الرواقية.

كما عرف الفكر السياسي عند الرومان فكرة القانون الطبيعي في كتابات شيشرون، حيث قال بوجود قانون ثابت خالد لا يتغير، يتفق مع الطبيعة ويستخلصه العقل، ويعلو على القوانين الوضعية، ويطبق على الجميع في كل زمان ومكان، وهو أسبق في النشأة من القانون الوضعي.

وانتقلت الفكرة إلى فلاسفة العصور الوسطى، حيث صبغها رجال الكنيسة بالصيغة الدينية، فالقانون الطبيعي في ظل الفقه الكنسي هو القانون الذي يلهمه الله للبشر ويضعه في قلب كل إنسان، فهو تعبير عن إرادة الله، وإن استطاع البشر أن يدركه بعقله، فإن هذا الإدراك خاضع لإشراف الكنيسة ورجالها.

- يراجع في نشأة فكرة القانون الطبيعي وتطورها خلال العصور القديمة والوسطى:

- Brimo (A.); Les grands courants de la philosophie du droit et de I'Etat, op. cit, pp. 26, 27, 41 – 48.
- Triedmann; Legal theory (the problem of natural law), London 1967, pp. 95, 125, 147.
- Vecchio (G.); Philosophie du droit 1951, traduit de L'Italien, p. 40 et suiv.
- Duverger (M.); institutions politiques et droit constitutionnel, op. cit., p. 25 et suiv.

- ويراجع أيضاً: د. شمس الدين الوكيل: نظرات في فلسفة القانون، مقال بمجلة الحقوق التي=

ويرجع الفضل في إزالة الصبغة الدينية عن فكرة القانون الطبيعي إلى الفقيه الهولندي هوجو جروسيوس، فلقد كان تصوره للقانون الطبيعي على أنه مبادئ مستمدة من طبيعة الإنسان عن طريق الاستنباط العقلي، وهو الأساس الذي قامت عليه المدرسة التقليدية للقانون الطبيعي[1].

وكانت الصورة الأولى للقانون الطبيعي أنه قانون مثالي، يكشف عنه العقل الإنساني عن طريق الاستنباط من الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وهذا القانون أبديّ ثابت لا يتغير في الزمان ولا في المكان، شأنه في ذلك شأن القوانين التي تهيمن على الظواهر الطبيعية، وبالتالي فهو لا يحتاج إلى تقرير جزاءات وضعية لتنفيذه، وإنما ينفذ تلقائيًا باعتباره صادرًا عن الطبيعة نفسها[2].

وإذا كانت المدرسة التقليدية للقانون الطبيعي قد بلغت في طموحها حد الإيمان بأن العقل المجرد قادر على تحديد قواعد عالمية خالدة تحكم كافة النظم القانونية وتسيطر على أوجه النشاط المختلفة، فإنها قد وجدت معارضة ونقدًا شديدين من

= تصدرها جامعة الإسكندرية، العدد الأول والثاني، 1964، من 37 وما بعدها، وأيضا: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، 1966، هامش 1 ص 80 وما بعدها، وأيضا: د. كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، هامش ص263، وأيضا: د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة، مرجع سابق، ص54 – 55.

(1) كانت عناية جروسيوس موجهة أساسًا إلى وضع قواعد تحكم العلاقات بين الدول في الحرب والسلم، ولا تستند إلى الأسس التي تقوم عليها قوانين الدول المختلفة أو إلى أصول دينية، خاصة بعد أن اختلفت المعتقدات الدينية في أوربا نتيجة للانقسام الذي حل بالمسيحية على أثر الإصلاح الديني ظهور المذهب البروتستانتي. ولقد وجد ضالته في القانون الطبيعي الذي يقوم بعيدًا عن كل خلاف ديني مستخلصًا من العقل المجرد، يراجع في ذلك:

- Brimo: op. cit., p. 85 et suiv.
- Friedmann: op. cit., p. 119.
- prèlot: Histoire des idées politiques, op. cit., p. 325 et suiv.

وأيضًا: د. شمس الدين الوكيل: نظرات في فلسفة القانون، مرجع سابق، ص 47 وما بعدها، وأيضا: د. انور رسلان: الديمقراطية، مرجع سابق، ص 132 وما بعدها.

(2) يراجع في هذا المعنى: د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص 133.

أنصار المدرسة التاريخية[1]، مما أدى إلى أن يفقد المدلول التقليدي للقانون الطبيعي ما كان له من احترام وتقدير.

وأمام ذلك، اضطر أنصار نظرية القانون الطبيعي إلى تغيير تصورهم له، فكفوا عن وصفه بأنه قانون مطلق وخالد وثابت لا يتغير، واعتبروه مجرد قيم ومثل عليا خلقها الإنسان بنفسه وفقاً لظروف الزمان والمكان[2] فإذا كان العدل واحداً والمثالية واحدة، فإن التطبيق يتغير ويتنوع في المكان والزمان، دون إهدار لمبدأ احترام الغير أو مبدأ التعاون بين الأفراد.

وأياً كان الخلاف حول تحديد مضمون القانون الطبيعي، فإن المستقر عليه وجود قانون يتضمن تقرير حقوق وحريات طبيعية للإنسان سابقة على وجود الدولة، وأن هذا القانون يلزم المشرع في كل دولة عند وضع قواعد القانون الوطني بعدم الخروج على مبادئه. فالقانون الطبيعي - ثابتًا كان مضمونه أو متغيرًا - هو المعيار إلى يمكن في ضوئه التعرف على عدالة القانون الوضعي أو عدم عدالته، فكلما اقترب القانون الوضعي من دائرة القانون الطبيعي كان أكثر عدلاً وكمالاً، وكلما بعد عن هذه الدائرة فقد عدالته ونقص كماله.

وأن تدخل الدولة في المجال الاقتصادي يجب أن يكون استثناء[3]، لأنه ضار في

---

(1) هاجم المذهب التاريخي فكرة القانون الطبيعي التقليدية، ووجه إليها الكثير من الانتقادات استنادًا إلى أنه لا يوجد قانون خالد لا يتغير، لأن القانون نابع من الجماعة، ولابد أن يتطور بتطورها، كما أن لكل شعب قانون خاص به كما أن له لغته ومعتقداته السائدة، والقانون يتوقف على عوامل تاريخية واجتماعية وغيرها، وهي عوامل تعطيه ملامح تختلف من شعب إلى آخر، يراجع في ذلك: د. شمس الدين الوكيل: نفس المرجع، ص 63 وما بعدها.

(2) Vecchio.; op. cit., p. 209 et suiv.

- Brimo; op. cit., p. 67 et suiv.

وأيضًا: د. شمس الدين الوكيل: نفس المرجع، ص67 وما بعدها.

(3) وبالرغم من كون آدم سميث من رواد المذهب الاقتصادي الحر، إلا أنه أقر بتدخل الدولة في المجال الاقتصادي في بعض الحالات، فأجاز فرض الرسوم الجمركية على الواردات لأنها تقابل الضرائب التي تفرض على المنتجات المحلية، مما يحقق حماية للمنتجات الوطنية من المنافسة الأجنبية، وأجاز تحديد الدولة للأسعار إذا كان المنتجون متفقين فيما بينهم=

حد ذاته، لما يحدثه من إخلال بنظام الجماعة الطبيعي الذي يستند إلى إطلاق المبادرات الفردية.

وهكذا أضافت مدرسة الاقتصاد الحر، بشعارها المعروف "دعه يعمل، دعه يمر"، دعمًا جديدًا للفلسفة التحررية. فأصبحت الحريات الاقتصادية من الحريات العامة للفرد واللصيقة بشخصيته، مثلها في ذلك مثل الحريات السياسية التي نادى بها هوبز ولوك وروسو ودعاة القانون الطبيعي.

ويرى بعض الفلاسفة أن نظرية العقد الاجتماعي هي النظرية الأم لتفسير نشأة الدولة وفي قيام السلطة السياسية فيها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان لهذه النظرية أثر بعيد في التنظيمات السياسية الحديثة والتي قامت إزاءها ثورات، ووجدت دول مما دفع بالكثيرين إلى تفضيلها على النظريات الأخرى لقيام الدولة واستقرارها.

وتنتسب هذه النظرية إلى الفيلسوف جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) مع أنه ليس أول القائلين بها فقد سبقه إلى ذلك كثيرون من الفلاسفة ورجال الفكر والدين، ولكن العلة في نسبة هذه النظرية إلى روسو أنه خير من عرضها بوضوح، وعبر عن آرائه وآراء من سبقوه بأسلوب ثوري رائع في كتابه الشهير المسمى بالعقد الاجتماعي الذي مهد للثورة الفرنسية، وأثر في رجالها تأثيراً بالغاً حتى أنهم وصفوه بإنجيل الثورة[1].

وهذه النظرية لها تاريخ بعيد في الفكر السياسي، فقد بدأت أصولها في الفكر الإغريقي عند السفسطائيين الذين طرحوا بالمُثل العقلية ورأوا أن الإنسان يصنع القيم بإرادته [2]، وذهب الأبيقوريون Epicuriens[3] إلى أن الفرد يقبل

= على سعر موحد، كما طالب الدولة بأن تضع حدًا أعلى لسعر الفائدة حتى لا يلجأ بعض الصناعيين إلى رفع سعر الفائدة لجلب رءوس الأموال واستعمالها استعمالاً ضارًا، يراجع في ذلك:

- د.حازم الببلاوي: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1995م، ص 55 – 56.

(1) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 91.

(2) د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 41.

(3) تنتسب هذة المدرسة إلى ابيقورس، وقد ظهرت فى القرن الثالث قبل الميلاد، وجوهر فلسفة=

القيود التي يفرضها عليه أي نوع من الحكم لمصلحته، وبذلك فهو في الواقع يدخل في اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم الحاكم بتوفير الظروف التي تتطلبها رفاهية الفرد.

وقد تعمقت فكرة العقد عند مشرعي القانون الروماني الذين وصلوا في تصورهم للقانون إلى أنه خلق شيء جديد بعكس ما كان يراه اليونانيون من أنه مجرد اكتشاف شيء قائم في الطبيعة بالعقل، وانتهى هذا الفكر الجديد في تطوره الأخير ليرى الدولة تنظيماً وضعياً من صنع إرادة الإنسان في شكل عقد أو اتفاق يعرف بالعقد الاجتماعي[1].

وعلى الرغم من ذلك فقد رأى البعض أن الرومان لم يجيئوا بنظرية واضحة عن العقد ولكنهم جاءوا بكثير من مقوماتها، لأن القانون الرومانى كان يعتبر القبول من أهم أركان القانون وفكرة العقد الاجتماعي تتضمن فكرة القبول بل أنها ركن أساسي فيه[2].

وقد تناول رجال الدين في أوروبا في القرن الثانى عشر هذه النظرية للدفاع عن البابوية والحط من شأن السلطة الزمنية التي كانت لملوك ذلك العصر ومنهم الإمبراطور، فقالوا إن السلطة الزمنية مصدرها الأمة وإن بين كل أمة وأميرها

= هذة المدرسة هو الاهتمام بالفرد ورفاهيته والدعوة إلى المساواة والإخاء بين الناس جميعا،اما عن الفكر السياسي الابيقوري وفلسفته الخاصة التي تستند إلى الجانب الشهواني والابتعاد عن ساحة الميتافيزيقية والموضوعات التجريدية بينما اصالة الفكر السياسي قائم على الاعتبار العقلي مع مرونة الموضوع، وإما عدم تمسكة بالتساوي المركزي فهو على عكس ما تصوره من وجود العداء والتباغض لإن الاعمال الوظيفية إذا كانت في خط المساواة توجب انعدام البغضاء والعداء، يراجع في ذلك المصدر الأساسي حول حياة "أبيقور" وفلسفته، هو كتاب ديوجين لائرس :

- DIOGENE LAERCE, Vies, doctrines, et sentences des philosophes illustres. Traduction, notice, Introduction et notes, Par R.Genaille – (PARIS: GF,1965. livre X. PP. 215 – 226) .

(1) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 54.

(2) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 155.

عقدا على أن يقوم برعاية مصالحها مقابل خضوعها له وللأمة فسخ ذلك العقد إذا أخل الأمير بواجباته[1].

وقد استغلها كل من الكاثوليك والبروتستانت في القرن السادس عشر _ قبل الحروب الدينية _ لتقييد سلطة الملوك الزمنية فرددوا فكرة التعاقد بين الشعب والملك بشروط معينة، هي في الواقع قيود أرادوا أن يضعوها على سلطان الملك بحيث تكون مخالفة هذه الشروط سببا مبررا لفسخ العقد[2].

وعاشت الفكرة في العصور الوسطى حيث فسر بعض المؤرخين نظام الإقطاع على أساس نوع من التعاقد يتمثل في يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له، مما يؤكد رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة هي الخضوع من جانب الأفراد والتزام الأمير في مقابل ذلك بصيانة الأمن وحماية الأرواح من جانب آخر وهذه الأفكار في جوهرها تقترب من فكرة العقد الاجتماعي[3].

ونجد أن النظام الإسلامي يؤسس قيام الدولة الإسلامية على أساس من التعاقد، والعقد الذي يتم بين الشعب والخليفة بقصد التعاون على البر والتقوى ورفع الإثم والعدوان[4].

وقد كان تعيين خليفة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لرعاية شئون المسلمين من المشكلات التي واجهها الإسلام في عهده الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وانتهى اجتماع السقيفة بالبيعة لأبي بكر أول الخلفاء الراشدين[5] تأكيدا لمبدأ سيادة الأمة.

وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وكان أشهر من نادوا بها ودافعوا عنها في القرن السابع عشر الإنجليزيان هوبز

(1) د. مصطفى الصادق، ووايت إبراهيم: القانون الدستوري المصرى المقارن، القاهرة، المطبعة العصرية، بدون سنة نشر، ص 27.

(2) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 20.

(3) د. فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 66.

(4) د. محمود حلمى: المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 125.

(5) د. طعيمه الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 58.

ولوك، أما في القرن الثامن عشر فقد بلغت هذه النظرية ذروة شهرتها على يد السياسي الفرنسى الشهير جان جاك روسو.

وإن كان الفلاسفة وإن اتفقوا في الأساس وهو أن أصل الدولة عقد اجتماعي إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على وصف حالة الإنسان الطبيعية السابقة على التعاقد وعلى تحديد طرفي العقد، واختلفت بذلك النتائج تبعا لاختلاف هذه المقدمات[1] فبينما ينتهي البعض إلى الدعوة للديمقراطية انتهى الآخرون إلى تمجيد حق السيادة المطلق للملوك[2].

كما نجد في تطور الفلسفة السياسية عند قدماء الإغريق والرومان، أنهم نظروا إلى القانون الطبيعي على أنه القانون الذي سبق قانون المدنية، ثم جاء الرواقيون فجعلوا له أهمية خاصة إذ قرنوه بالقانون الأخلاقي، ثم عرفه المشرعون الرومان بعد ذلك بأنه قانون الشعوب، ففصلوه عن القانون المدني فصلاً تامًا، أما في العصور الوسطى فقد قسموا القانون إلى: قانون طبيعي، وقانون إلهي، وقانون وضعي، وقد كان كثير من فلاسفة هذا العصر يدمجون القانون الطبيعي في القانون الإلهي، ثم تطورت الفكرة تدريجياً، وصدر القانون الطبيعي بمُثل العقل الإنساني[3].

فكرة العصر الطبيعي: تعني هذه الفكرة أن الأفراد قبل انطوائهم تحت نظام مجتمع سياسي، كانوا يعيشون في مجتمع ساذج يحكمه قانون الطبيعة، ولأفراده حقوق طبيعية، وهذه الفكرة ليست من مستحدثات التفكير السياسي الغربي، وكل ما هنالك أنها صارت موضع عناية خاصة له، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

(1) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 21 – 22.

(2) د. محمود حلمى: المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 125.

(3) ويبدو هذا التطور واضحًا من كتابات الفيلسوف – هوبز – إذ يؤكد أن القانون الطبيعي المعنى في الواقع ليس إلا العقل البشري وأن أحكام هذا القانون لا تخرج عن كونها شيئًا يستنبطه العقل من طبيعة البشر.

وأهم ما تجب ملاحظته عليها أنها لا ترتكز على أصل تاريخي ثابت، ولكنها قائمة على الافتراض المحض من ناحية، وأن الغرض منها إرجاع السلطة إلى أصل شعبي، وتأكيد حق الأفراد من ناحية أخرى.

وقد سارت فكرة العصر الطبيعي في اتجاهين: الأول العصر الطبيعي ممتازاً بالبساطة والفضيلة، ثم قضى تكوين المجتمع السياسي على هذه الفضائل، ولذلك كان من واجب الإنسانية أن تعمل للرجوع إلى هذا العصر. والثاني يرى أن العصر الطبيعي كانت تسوده مساوئ تتمثل في القوة والظلم، وقضى تكوين المجتمع السياسي على هذه المساوئ وأن الإنسانية قد تنكب بعودة هذه المساوئ ما لم تحافظ على التكوين السياسي الممثل في الدولة.

فكرة العقد: هي الفكرة التي تنادي بأن الدولة قامت نتيجة لعقد أو اتفاق ليست فكرة جديدة من مبتكرات العقل الأوربي، وإنما هي فكرة سياسية سبق أن ظهرت في التوراة، ثم قدمتها المسيحية لأوروبا خلال العصور الوسطى، ثم ظهرت في النظام الإقطاعي الذي قام على أساس تبادل الالتزامات بين الحكام وبين أتباعهم. فالفكرة إذن لم تكن غائبة عن عقل الأوروبيين في نهاية القرن السادس عشر، وقد لجأ إليها الفلاسفة لمقاومة السلطة الاستبدادية التي استخدمها الأمراء.

وقد ظهرت فكرة العقد في صور متعددة، فأحيانًا كان الكاتب السياسي يقرر وجود عقد بين الله والشعب للمحافظة على العقيدة الحقه، وأحياناً أخرى كان بعض الكتاب السياسيين يظهر هذه الفكرة في صورة عقد بين الأفراد وبعضهم لتكوين المجتمع، كذلك فإن منهم من أبرز هذه الفكرة في صورة عقد بين الحاكم والمحكومين لتفسير سلطة الحاكم وتحديدها.

وبتأثير نظرية العقد حلت العلاقات المدنية بين الأفراد محل العلاقات الطبيعية، وأصبحت عقيدة معظم الكتاب السياسيين في أوربا خلال الفترة الأخيرة من القرن السابع عشر، والجزء الأكبر من القرن الثامن عشر، وقوتها في هذه الفترة راجعة إلى أنها أوجدت تفسيرًا مدنيًا للسلطة السياسية ليدخل محل التفسير المعتمد على نظرية الحق الإلهي، واعتمد عليها أيضًا أنصار مذهب الحرية لأنها أمدتهم بوسيلة واضحة للحد من سلطة الملك المطلقة.

وبوجه عام كان لهذه النظرية جاذبية خاصة للمجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، لأنها أتاحت للفرد مركزاً ممتازاً في المجتمع، إذ نظرت إليه على أنه الوحدة التي قام عليها العقد، فسواء أكان العقد بين الله والشعب، أو بين الأفراد وبعضهم، أو بين الحاكم والمحكومين، فإن غايته في كل ذلك تحديد سلطة الحاكم واختصاصاته، وفي ذلك تأكيد لحقوق الفرد.

ونظرية العقد لا تستند إلى حقيقة تاريخية، ولكنها رغم ذلك كانت ذات شأن كبير في التفكير السياسي في الغرب، وبخاصة انجلترا، والولايات المتحدة، وفرنسا، إذ كان لها شأن كبير في الثورات التي قامت في هذه الأمم، وشأن في تطور النظم الديمقراطية والحريات الفردية في هذه البلاد.

المطلب الأول

الفكر السياسي عند هوبز

تمهيد:

نشأ هوبز في فترة حروب أهلية في إنجلترا، فقد كان هناك أولاً قضية الحرية الدينية، إذ كان النقد الموجه إلى الكنيسة الإنجليزية أنها كنيسة تشابه نظمها ونظم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولم تستطع الأصوات التي طالبت بالحرية الدينية تحقيق أي تقدم.

وكانت القضية الثانية التي أشعلت نار الحرب الأهلية ذات صبغة دستورية تدور حول صاحب السيادة في انجلترا، هل هو الملك أم البرلمان وممثلو الشعب.

أما القضية الثالثة فكانت اجتماعية اقتصادية إذ اتصلت بالمدى الذي يجب أن يمثل فيه المحامون والتجار ورجال المال في الطبقات الحاكمة وفي الأجهزة التشريعية في انجلترا.

فقد حمل هوبز HOBBES لواء الدعوى إلى تأييد السلطان المطلق للحكام[1]، وصاغ نظريته في العقد الاجتماعي لتخدم هذا الهدف[2].

(1) فلقد هدف هوبز من نظريته في العقد الاجتماعي إلى تأييد حكم آل ستيوارت في إنجلترا، ودحض ادعاءات البرلمان بزعامة كرومويل.

(2) يراجع في فكر هوبز:

وفي هذه البيئة المتصارعة دموياً نشأ توماس هوبز الذي قرأ اللاتينيـة والإغريقيـة وهـو صـبي لم يتعد السادسة من عمره، وانتسب إلى جامعة أكسفورد، وهو في الخامسـة عشرة ليعمـل بعـد تخرجـه معلمًا للابن الأكبر للورد كارفندش، وكانت تلك الأسرة إحدى العائلات الأرستقراطية الكبيرة في انجلـترا، وعن طريقها استطاع هوبز أن يلتقي بكثـير مـن رجـال الفكـر والعلـم في العـالم مثـل بيكـون وهـارفي وديكارت وجاليليو.

وعرض هوبز آراءه السياسية في مؤلفاته، وخاصة (اللواياثان) ولاقت آراء هوبز في الدولة والحـق شهرة واسعة للغاية[1] ويرجع هذه الظـاهرة المعقـدة-الدولـة-الى العنـاصر البسـيطة المكونـه لهـا، ثـم يحاول تفسير هذه العناصر بالاعتماد على قوانين الطبيعة البسيطة.

- Chevallier, les Grands Ouvres Politiques; op. cit., P. 51 et suivi
- Burdeau (G.): Traité de science politique. T. 2, Paris, 1967, p. 51 et suiv.
- prèlot (M.); Histoire des idées politiques, Revue internationale de droit compare, Année 1960, p. 333. Et suiv.
- Albert Brimo: Les grands courants de la philosophie du droit et de l'État, op. cit, P. 100 et suiv.

ويراجع أيضًا: د. كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 84، وأيضا: د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، مرجـع سـابق، ص147 ومـا بعـدها، وأيضـا: د. طـه بـدوي: رواد الفكـر السـياسي الحـديث، القـاهرة، 1967، ص 56 ومـا بعـدها، وايضـا: د. فـؤاد العطـار: الـنظم السياسـية والقـانون الدستوري، مرجع سابق، ص 110 وما بعدها، وأيضا: د. محسـن خليـل: الـنظم السياسـية والقـانون الدسـتوري، الجزء الأول، الإسكندرية، 1968، ص 59 وما بعدها، وأيضاً: د. بطرس غالي ود.محمـود خـيري عـيسى: المـدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 241 وما بعدها، وأيضا: د.محمود حافظ: الـوجيز في الـنظم السياسـية والقـانون الدستوري، القاهرة، 1976، ص25.

(1) د. زكريا إبراهيم: اللواياثان او (التنين) لتوماس هـوبز، بقيـة تـراث الإنسـانية، المجلـد الأول، العـدد 4، القـاهرة، 1963، ص 257.

وقد سافر هوبز طويلاً وكثيراً بمفرده وفي صحبة هذه العائلة إلى مدة طالت إلى عشرين عاماً عبر أوربا، إلا أن باريس كانت محببة لديه فقضى معظم وقته في الخارج، وهكذا استطاع أن يشهد عن كثب التطورات العلمية والفلسفية في تلك الآونة، وتأثر وهو يسوق فلسفته بما ساد القرن من علوم طبيعية، ولذلك كان من أوائل من ثاروا على المنهج اللاهوتي الذي قام عليه مجتمع العصور الوسطى، ليقيم فكراً علمياً منطقياً ويفسر الكون تفسيراً مادياً حركياً"[1].

كان هوبز نصيرًا للسلطة الملكية، واستخدم نظرية العقد الاجتماعي لتأييد الحكم الملكي المطلق الذي اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالاً واستقراراً، وإن كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكي، وقد انتهج هذا الخط في كافة كتاباته، وهو ما جعله يتخذ "التنين" رمزً للدولة والسلطة السياسية الضخمة في مواجهة الرعايا.

وجوهر مؤلفه هو أن أي حكومة تستطيع أن تسيطر واقعياً، تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تماماً، تحقيقاً لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة.

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة التي كان عليها الإنسان ما يلي:

1- لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ، لقد كان الإنسان مدفوعًا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه، ولم يكن في الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته، لأن ذلك المعيار لم يكن محدد المعالم.

2- لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة.

3- لم يكن ثمة ملكية محددة تخص فردًا واحدًا لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[2] .

(1) حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص360.
(2) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 226.

ويقول هوبز: إن الإنسان الأول حينما كان يقوم برحلة يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه، انظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه، ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، تمامًا كما اتهمتها أنا بالكلمات.

هكذا صور هوبز حالة الطبيعة الأولى، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول[1].

الحق الطبيعي والقانون الطبيعي:

في حالة الطبيعة كان الحق دائمًا للأقوى، ولم يكن هناك أي إمكانية لتأكيد حقوق ثابتة على أي شيء، ولكن هوبز يميز في هذه الحالة بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي فذهب إلى أن: الحق الطبيعي يشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعله ما يحقق له البقاء في الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية.

أما القانون الطبيعي فيشير إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ إنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحق الطبيعي إلى إرضاء رغباته ونزواته أيًا كانت، فإنه يكون مضطرًا بواسطة القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته.

إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهي بحالة الحرب، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة.

كما يلاحظ أن هوبز لم يعط اهتماما بالأساس التاريخي للدولة، ولكن اهتم بالأساس القانوني وهو (العقد الاجتماعي)[2] .

(1) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط6، القاهرة، 1979، ص 51.

(2) د. أرنست كاسيرر: الدولة والاسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، القاهرة، 1975، ص 234.

العقد الاجتماعي:

ذهب هوبز إلى أن الناس سئموا حالة الصراع والقتال وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فـاجتمعوا واتفقوا على تنظيم حياتهم للتخلص من هذه الشرور، ورأوا أن ذلك لن يتسنى لهـم إلا إذا بحثـوا عـن السلام واتبعوه.

ولكي يحل السلام محل الحرب اجتمع الجميع واتفقوا على أن يتنازلوا عن كل حقوقهم دون قيد أو شرط، وبهذا الاتفاق والتنازل ينتقل هؤلاء الناس من حالة الفطرة إلى المجتمع المدني.

وقد حدد هوبز لعقده الاجتماعي ملامح أساسية تمثلت فيما يلي:

1- أن المشتركين في هذا العقد هم الأفراد، وليس الجماعات من أي نوع، أن الأفراد وهـم متسـاوون في الحقوق الطبيعية يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة لا تكون مشتركة في هذا التعاقد.

2- يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسة في ذلـك العقـد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية بل للحاكم كامل السلطة في القضاء علـيهم دون أن يكون لفعله أي منطق غير شرعي.

3- إن غاية المتعاقدين، وهي تحقيق الأمن الداخلي، ومقاومة الخطـر الخـارجي، مـادة رئيسـة مـن مواد العقد، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة[1].

السيادة:

يقرر هوبز أن المقصود بالسيادة هو ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تمتلك سـلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية، في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة وينتج عن ذلك ما يلي[2]:

(1) Dunning: A History Political Theories, London, Macmillan, 1919, Book II, 279.

(2) د. محمد على محمد و د. على عبد المعطي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 150.

1- إن كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل، أيًا كانت قيمة هذا الفعل، ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقًا مع إرادة الله، فإنه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة.

2- لما كان العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق بين الأغلبية التي تنازلت فيه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة، فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي، ومن ثم فينتج عن ذلك أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل، لأن عدم العدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد، وهو لم يشترك فيه.

3- إن الأقلية التي لم توافق على انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية، وإلا أقيمت الحرب عليها، لأنها لعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع.

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها أو عدم طاعتها من قبل أي فرد، وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية.

أشكال الحكومات:

إن مفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظريته عن الحكومة وعن القانون وهوبز لم يميز بين السيادة وبين الحكومة ذلك لأنه رأى كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها.

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي:

أولاً : الموناركية: حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد.

ثانياً: الأرستقراطية: حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة.

ثالثاً: الديمقراطية: حينما تكون السلطة في يد الأغلبية.

وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط، أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه

المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون عن الشكل الموجود في الدولة فيسمون الموناركية طغيانًا، ويسمون الأرستقراطية أولجاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى.

يقول هوبز: إن الذين أضيروا من الموناركية طغيانًا، وأولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية يسمونها أوليجاركية، وأولئك الذين أساءت إليهم الديمقراطية يسمونها فوضى[1].

ويرى هوبز أنه في كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها في عنصر السيادة، ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن.

ولقد غلب هوبز الشكل المونارکي على الشكلين الآخرين، وذلك أنه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور، لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا، وإذا كان في يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر، أما الشكل المونارکي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز في يد فرد واحد[2].

الدولة والسلطات الثلاث عند هوبز:

لم يتحدث هوبز عن فصل السلطات ولا التعاون بين السلطات، بل يقول إن الهيئات المختلفة التي توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية إنما تستمد سلطانها من إرادة الحاكم، كما أن حياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

ويجب أن تكون السلطة العامة مطلقة قوية إلى أبعد حد، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئًا مذكورًا، وتكون واجبة الخضوع المطلق، وإلا عدنا إلى التخاصم والتنابذ. وفي الواقع يمتنع حد السلطة السياسية فإن مثل هذا الحد يعني الاعتراف

(1) Hobes, The Leviathan, or the matter , frome, & power, London , printed for Andrew Grooke, ch. XIX.

(2) Maxey, Political Philosophies ,U.S.A: The Mc Millan Co., 1984, P. 227.

بالسلطة المطلقة للفرد أو الأفراد المخول إليهم حق مؤاخذة الحكومة أو خلعها، والملكية خير أشكال الحكومة، من مزاياها أن واحدًا فقط قد يجاوز العدل ويسيء الحكم، وأنها تغني عن المنازعات الحزبية، وتصون أسرار الدولة، أما الديمقراطية فما هي إلا أرستقراطية خطباء، ويذهب حق السلطة إلى حد تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية، وحسم الخلافات فيها لإقرار النظام.

فالدين مخافة القوات غير المنظورة التي تعترف بها الدولة، والخرافة مخافة القوات غير المنظورة التي لا تعترف بها الدولة، ودين الدولة واجب محتوم على كل مواطن، والدين بالإجمال ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف، وليس الدين فلسفة، ولكنه شريعة، لا تتحمل المناقشة بل تقتضي الطاعة، إلى هذا الحد من الاستبداد يذهب هوبز، وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي، وهو لم يفعل إلا أنه أحال ما كان واقعًا في بلاده نظرية فلسفية، ولكن الإنجليز لن يتابعوه، ومن إنجلترا ستعبر الديمقراطية البحر إلى القارة الأوربية، أما فلسفته فما هي إلا المادية بكل سذاجتها كما عرفناها من عهد ديمقريطس وأبيقور[1].

تعقيب:

يعتبر هوبز أول فيلسوف إنجليزي يقدم نسقًا يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين السياسيين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها، أو من قبل الذين قبلوها.

وقد كان هوبز واحدًا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي، ذلك المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حالة الطبيعة الأولى، إلى حال المجتمع المدني المتحضر.

ولكن على الرغم من مكانة هوبز في تاريخ الفكر السياسي إلا أنه من الممكن أن نسجل عليه بعض المآخذ، والتي تتخلص فيما يلي:

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص66.

1- إن نظرة هوبز إلى الطبيعة الأولى نظرة متشائمة جدًا، وتصويره للإنسان الأول بأنه كل ذنب لأخيه الإنسان، نظرة تحتاج إلى إعادة نظر، وعلنا نجد تفسيرًا آخر أكثر موضوعية في تفسير لوك وروسو لحالة الطبيعة للإنسان البدائي.

2- إن عقد هوبز لابد وأن يتنازل فيه الرعايا عن كل حقوقهم، فكيف يتم ذلك وهناك حقوق لا يمكن التنازل عنها بسهولة لأنها غريزية في الإنسان مثل حق التملك؟ وهل كان الإنسان الأول ساذجًا لهذه الدرجة في عملية التنازل لدرجة أنه يتنازل عن كل شيء بدون قيد أو شرط؟.

3- هل ثبت فعلاً أن الناس اجتمعوا وتعاقدوا؟ أم أن فكرة العقد فكرة خيالية؟

4- رأى هوبز أن الحاكم لا يجوز محاسبته أو إدانته على خرق التعاقد لأنه ليس طرفًا فيه، فهل يجوز ذلك؟

5- لا يجوز للمحكومين الثورة على الحاكم حتى ولو استبد بهم وأساء استخدام سلطاته فكيف يتم ذلك؟

6- للحاكم – عند هوبز – الحق في أن يراقب ويمنع أي أفكار يعبر عنها في الدولة تعتبر مخالفة لإرادته. فكيف يمكن للمجتمع أن يزدهر في ظل هذه الديكتاتورية؟

7- إن تفضيل هوبز للشكل الموناركي قد يقوده إلى الشمولية في عملية الحكم.

8- كيف تتوقف صحة القانون على مجرد أنه صدر عن الحاكم؟ هل هذا الحاكم ملهم أم أنه معصوم من الخطأ؟

9- خلط هوبز بين الدولة والحكومة، واعتبرهما شيئًا واحدًا، واعتقد أن سقوط الحاكم معناه زوال الدولة والعودة إلى حالة الفطرة فهل الدولة هي الحكومة، وهل زوال الحكومة يترتب عليه زوال الدولة؟

10- أكد هوبز على أن الحرية ما هي إلا حرية الدول، أي حرية الحاكم وليس حرية الأفراد، وهذا يدل على تدعيمه للحاكم المطلق.

ولعلنا بعد ذلك كله نستطيع أن نستخلص الداعي الرئيسي الذي جعل هوبز ينادي بإطلاق سلطة الحاكم – على الرغم من معيشته في قلب العصور الحديثة

التي نادت بحرية الإنسان واستقلاله – ويكمن ذلك في رغبته الأكيدة في أن يـرى وطنـه الـذي تمزقـه الصراعات الدينية والسياسية وقد سلم منها تمامًا، ولن يتأتى له ذلك – من وجهة نظره – إلا عن طريق حاكم له مثل هذه السلطات.

المطلب الثاني

الفكر السياسي عند جون لوك

يعد جون لوك John Locke من كبار ممثلي المادية الإنجليزية ومطور لمذهب بيكون وهوبز[1].

فإذا كانت الكتابات السياسية تعبر عن شخصية صاحبها، وتعكس الخبرات التي عاشها خلال فترة حياته، فإنها تصبح عظيمة الشأن إذا استطاعت بالإضافة إلى علاقتها الوثيقـة وتعبيرهـا عـن وقتهـا أن تضيف إلى ذلك لمسة عالمية في علاجها للمشاعر البشرية بصـورة عامـة، حيـث إنـه إذا اقـتصرت هـذه الكتابات، على وقت محدد لا تتعداه فلن تكون إلا مجرد نشرات دعائية.

ومن ناحية أخرى فإن الكتابات السياسية إذا لم تكن ذات صلة بالعصر الذي كتبت فيه، فسـوف تصبح فكرًا مجردًا غير عملي لا يستطيع أن يخطو إلى ما وراء ذلك.

فالسلطة عند – لوك Locke – التي تمنح للحاكم لا تكون مطلقة وإنما هي مقيدة بغرض معين، يتمثل في كفالة تمتع الأفراد بحقوقهم الطبيعية ويجب استخدام هذه السـلطة لتحقيـق الغـرض الـذي منحه من أجله[2].

(1) Fox Bourne ,the life of John Lockem ,New York, Harper & brothers, Vals New york, 1878, P. 10.

(2) يراجع في موقف لوك من العقد الاجتماعي:

- Chevallier, les Grands Ouvers Politiques; op. cit., P. 85 et suiv.
- Prélot; op. cit., p. 376 et suiv.
- Nords (P.); Histoire des doctrines politiques en Grand Bretagne, Paris 1966, p. 6 suiv.
- Fyot (J.L.); Essai sur le pouvoir de John Locke, Paris 1963, P. 123 suiv. =

فيجب الفصل بين الدولة والكنيسة، حيث إن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية، نحن إذ نولد ملك الوطن لا ملك الكنيسة، ولا ندخل فيها إلا طوعًا، ولما كان المجتمع المدني غير قائم على مصالح الكنيسة، فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية، فمبدأ الدولة أن لكل فرد أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق، فيجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقًا للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني[1].

وتبعاً لذلك كله يمكن القول – في هذا الفرع الذي يخصص لدراسة نشأة نظرية الفكر السياسي عند جون لوك* أن كتابات لوك لم يكن ليستطيع أحد أن يكتبها دون أن تكون له الخبرة العملية التي أتيحت للوك، فلولا روح الحرية التي سيطرت عليه لما أصبحت أفكاره نواة الفكر الحديث.

حالة الطبيعة والعقد:

ولما كان مونتسكييه من أشد المعجبين بشخصية لوك الذي أطلق عليه المعلم الأول للبشرية، فإننا سنعرض لملامح الفكر السياسي لدى مونتسيكيو بعد عرض وجهة نظر لوك من العقد الاجتماعي.

فقد رأى لوك أن المجتمع السياسي، قد تأسس على وجود عقل انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، وأن الإنسان كائن مشبع في حالته الطبيعية

= Touchard (J.); Histoire des idées politiques, T. 2, Paria 1967, pp, 414 – 425.

– Brimo; op, cit., p. 104 et suiv.

ويراجع أيضاً: د. كامل ليلة: مرجع سابق، ص 87 وما بعدها، وأيضا: د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 161 وما بعدها، وأيضا: د. فؤاد العطار: مرجع سابق، ص 112 وما بعدها، وأيضا: د. طه بدوي: مرجع سابق، ص 116 وما بعدها: وأيضا: د. محسن خليل: مرجع سابق، ص 61 وما بعدها.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 154.

بروح العدالة، وكان يتمتع بالحرية التامة في ظل قانون الطبيعة دون الإضرار بالآخرين أو الاعتداء على حرياتهم[1].

فالإنسان كان في حالة فطرة إذ لم يكن هناك مجتمع ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية كان يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانوناً طبيعياً سابقاً يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعًا، وفي هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحرارًا متساوين.

ولابد أن نضع في الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعني أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، إذ إن القانون الطبيعي يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم[2].

وقد وصف أحد الكتابات تحليل لوك هذا بقوله: "إن حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هي مجتمع سياسي بالفعل"[3].

والأفراد وإن كانوا في حالة مُرضية في حياة الفطرة، فقد تطلعوا إلى حالة أفضل فأنشئوا الجماعة حتى يضمنوا تنظيم الحريات التي يتمتعون بها في حياة الفطرة ومنعًا للاعتداءات الممكن وقوعها عليهم.

وقد سلكوا في سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لإقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم، فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذي يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين[4].

وهم إذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفاً في التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبياً عن العقد، بل سيلتزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا في هذا العقد عن كل حقوقهم لأن منها حقوقاً لا يمكن التنازل عنها أصلاً حتى لو أراد الأفراد، فهي حقوق متأصلة في الفرد وسابقة على

---

(1) Locke, Eassay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government ,London: Allen and Unwin ,1960, P.68.

(2) د. ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 92.

(3) E.Barker, Social Contract, NewYork: Doubledey, 1922, See Introduction ,p. 113.

(4) Sabine George, A Theory of Political Thought, London: Jinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973, P. 445.

تكوين المجتمع، ويحدد لوك هذه الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية، وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع[1].

وإن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع - وليس إلى الحاكم - عن حق تنفيذ قانون الطبيعة، وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، ويظل القدر الباقي من الحقوق الطبيعية قائماً في عهد المجتمع السياسي كقيد يرد على حرية السلطان.

وإن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو الحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره، ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون.

ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان فكرة السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم، فالسيادة هنا رجعت إلى الشعب، وإلى الشعب وحده[2].

إن المجتمع السياسي يتكون - كما يرى لوك - حينما تتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض إرادتهم، ثم يقومون بتعيين الحكومة التي يرون أنها صالحة لتولي قيادة المجتمع[3]، وبهذا يكون الفرد قد شارك سياسياً في إدارة شئون مجتمعه عن طريق اختيار قادة هذا المجتمع[4].

وقد استنتج لوك من هذا التصور:

1- إن الحاكم إذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، انفسخ العقد، وحق لكل فرد أن يعود إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد[5]، بل يحق للشعب إبعاد هذا الحاكم وإحلال من يحل مكانه.

---

(1) John Plamentaz, Man and Society, Vol, 1 ,London, Longman Green Limited, 1963, P. 221.

(2) علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 261 – 263.

(3) Lock, Hume, Rousseau, Social Conbtract, London Oxford Unviersity Press, 1948, pp. 61 – 62.

(4) Francis William Coker, Reading in Politique Philosophy ,U.S.A, Macmillan Co., 1959, P: 551.

(5) محمد بكر حسين: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 98.

2- يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع، فهي مصدر السلطات تشريعًا وتنفيذًا ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة في الأغلبية.

3- إن الحاكم يمارس مهامه طبقًا للقانون، مراعيًا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة، ومقيدًا بنصوص العقد الاجتماعي الذي كان هو أحد أطرافه[1].

فالحاكم يجب أن يكون مختارًا من قبل الشعب، وذلك عن طريق موافقة جميع الأفراد أو عن طريق موافقة الأغلبية التي تعبر عن إرادة الشعب، وعن طريق مجلس النواب الذي يختاره الشعب ليعبر عن إرادته[2].

فالسيادة إذن هي سيادة الشعب، مادام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدني عن طريق العقد الاجتماعي، والسلطة أيضًا مستمدة من الشعب، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع.

وقد أمن لوك أن الإرادة الحقه ليست إرادة الحاكم أو الملك، إن الإرادة الحقه عنده هي الإرادة العامة، وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعبًا وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[3].

ومن ثم فإن الحاكم عند لوك لا يعلو على المساءلة، ذلك لأنه فرد من أفراد المجتمع، وصل إلى الحكم بفضل الشعب، ليتولى تحقيق الآمال التي عقدها عليه الشعب، والتي تتمثل أساسًا في حماية حقوقهم الطبيعية.

والمجتمع عند لوك كائن أخلاقي، وبعد أن يصبح الإنسان عضوًا فيه تصبح عليه التزامات أخلاقية يجب أن يلتزم بها تجاه أخيه الإنسان، وأهم هذه الالتزامات: احترام الحقوق، كما أنه يخضع لسلطة الحكومة وذلك من أجل حماية هذه الحقوق[4].

---

(1) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 264.

(2) William Archibled Dunnig, A history of Political Theories from Luther to Montesquieu (New York: The Macmillan, co., 1961) P: 381.

(3) John Plamentaz, Man and Society, op.cit., P: 220.

(4) W.T. Jones, Masters of Political Thought, Boston: Houghter Mifflin Co., 1941, P. 174.

الحكومة عند لوك:

يرى لوك أن العقد الاجتماعي، حينما ينهي الحالة الطبيعية، فإنه في نفس الوقت يؤدي إلى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهي الحكومة.

ويفصل لوك بين المجتمع والحكومة، فالمجتمع هو الأكثر أهمية ودواماً، وانحلال الحكومة لا يعني انحلال المجتمع بل العكس هو الصحيح بمعنى أنه في حالة انفراط المجتمع تزول الحكومة وتنتهي[1].

وتتضح فكرة الديمقراطية في فكر لوك - أكثر - في كيفية اختيار الحكومة، فقد كان لوك يؤمن بنظام الحكم الذي يقوم على أساس موافقة الشعب على تعيين الحكومة، أو على الأقل الحصول على موافقة الأغلبية، حيث إن الشعب هو صاحب الكلمة العليا في المجتمع وله حق تعيين الحكومة وحق تغييرها[2].

وإذا كانت الأغلبية هي صاحبة القرار النهائي في المجتمع، فيجب أن تحترم الأقلية قرارها حتى يمكن التوصل إلى القرارات الرشيدة التي تساهم في تقدم المجتمع.

والحكومة عند لوك هي تلك الهيئة التي تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع، وهي التي تعمل على تحقيق الغايات التي أقيم من أجلها هذا المجتمع، وهي حماية الحقوق الطبيعية للأفراد. كما أن الحكومة تعمل على حماية المجتمع ضد أي اعتداء خارجي، كما تعمل على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد.

من هنا يمكن القول إن الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية، ولا يمكن اعتبارها حكومة مدنية، لأن رضا البشر بالحكومات المطلقة أمر

(1) Karmnick, Isaac (Editor) Essays in the History of Political Thought, New Jersey: Prentice Hall Englewood Clifs, 1969, P: 221.

نقلاً عن: د. حسن صعب: علم السياسة، بيروت، دار العلم للملايين، 1996، ص 118.

(2) شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى من ميكيافيللي إلى أيامنا، ترجمة إلياس مرقص بيروت، دار الحقيقة، 1980، ص 97.

لا يمكن فهمه؛ فكيف نتصور أن يريد الناس أن يضعوا أنفسهم في وضع أسوأ مما كانوا عليه في حالة الطبيعة الأولى[1].

فالحكومة تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا فإن من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التي تحافظ على مصالح الشعب – الذي اختارها – وما يقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الإضرار بمصالح الشعب[2].

أشكال الحكومات:

يحدد لوك أشكال الحكومات وفقًا لمراكز السلطة التشريعية فيها: فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفي فقط بتعيين الحاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية.

وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركيا؛ أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيًا[3].

ويرى لوك أن النظام الديمقراطي ليس هو النظام الوحيد الشرعي، بل يمكن أن يصبح كل من النظامين المونارکي والأوليجاركي شرعيًا إذا ما اعتمد في قيامه على موافقة الشعب أو على موافقة الأغلبية، أما إذا لم يعتمد أي من النظامين على موافقة الشعب فإنه سيفقد شرعيته حيث إن الشعب هو صاحب الكلمة العليا في البلاد[4].

ومن ثم فإن لوك لم ينكر وجود النظام المونارکي أو الأوليجاركي، ولكن كل ما أنكره هو شرعية هذين النظامين إذا لم يعتمدا على موافقة الشعب.

(1) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 266.

(2) John Locke, Civil Government. Op. cit., P. 134.

(3) شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 93، ويراجع أيضا: د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 32 وما بعدها.

(4) وقد كانت هذه السلطة بمثابة النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالي في انجلترا.

الفصل بين السلطات:

تأثر لوك في نظريته هذه بالخلاف الذي كان قائمًا بين الملوك من جانب، والبرلمان الإنجليزي من جانب آخر، وكان لذلك أثره، فوضع نظريته على أساس أن كل نظام صحيح يجب أن يحكمه مبدأ الفصل بين السلطات.

وأساس ذلك عند لوك أن الفرد في حياة الفطرة كان يمتلك سلطات معينة، وحينما انتقل إلى حياة الجماعة، نزل عنها للجماعة، ومن ثم يكون للجماعة عدة سلطات:

الأولى: سلطة التشريع، وهي التي حلت محل سلطة الفرد في حياة الفطرة، والتي كانت تتمثل في اتخاذ الإجراءات الكفيلة لحماية نفسه وغيره من الأفراد، فأصبحت الجماعة تباشر هذه السلطة في صورة قوانين.

والثانية: سلطة التنفيذ، ذلك أن الفرد في حياة الفطرة كان يملك معاقبة من اقترف جرمًا للقوانين الطبيعية، فأصبحت السلطة التنفيذية للجماعة هي التي تختص بمباشرة هذه السلطة، فتسهر على تنفيذ القوانين في الداخل والعمل على احترامها[1].

والثالثة: السلطة التعاهدية أو الفيدرالية، وتختص بالمسائل الخارجية، كعقد الاتفاقيات، وإعلان الحرب وتقرير السلام[2].

أما السلطة القضائية فلم يعتبرها لوك سلطة قائمة بنفسها، كما لم يعتبرها جزءًا من السلطة التنفيذية - التي وظيفتها تنفيذ القوانين الداخلية أو المحلية - بل اعتبرها جزءًا من السلطة التشريعية[3].

على أن لوك لم يكتف بتقرير وجود سلطتين للشئون الداخلية، وهما التشريع والتنفيذ، بل أوجب كذلك ضرورة فصل هاتين السلطتين بعضهما عن بعض واستند في ذلك إلى اعتبارين:

---

(1) محمد بكر حسين: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 219.

(2) شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 95، ويراجع ايضا: رفقي زاهر: أعلام الفلسفة الحديثة، القاهرة، المكتبة الحديثة، 1979، ص 84، وأيضاً: مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة للدولة، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1985، ص 63.

(3) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 267.

الأول عملي: يتمثل في أن عمل السلطة التنفيذية يتطلب بقاءها بصفة دائمة ومستمرة للسهر على تنفيذ القوانين وإجبار الأفراد على احترامها، في حين أن عمل السلطة التشريعية الذي يقتصر على إصدار القوانين لا يتطلب مثل هذا الإجراء.

والثاني نفسي: ويتثمل في أن وضع السلطتين في يد واحدة من شأنه أن يؤدي إلى إساءة استعمالها[1].

ومع أن لوك قد اعتبر أن السلطة التشريعية بمثابة الروح التي تمنح الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالي فهي مقدسة، ولا يجوز أن تغتصب ممن أعطيت لهم، كما أنه نادى بسيادتها على ماعداها حيث هي التي تمثل إرادة الشعب، ووضع السلطة التنفيذية في المرتبة الثانية، إلا أنه أوجب عليها التشريعية – الالتزام بمبادئ معينة[2] لا ينبغي لها أن تتخطاها وهي:

أولاً : أن تشريع القوانين يجب أن يكون لصالح الجميع دون تعسف.

ثانيًا : ضرورة تطبيق القوانين على الجميع دون تمييز، بغض النظر عن طبيعة من تطبق عليهم هذه القوانين.

ثالثًا : لا يحل للسلطة التشريعية أن تفرض ضرائب بدون موافقة الشعب لأنه صاحب السلطة في الدولة.

رابعًا : لا يحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن حق تشريع القوانين حيث إنها هي السلطة المنوطة بذلك.

فجون لوك يرى أن أهم واجبات السلطة التشريعية وضع القوانين التي تحافظ على الحقوق الطبيعية لأعضاء المجتمع[3]، لذا يجب أن تكون هذه السلطة موضوع ثقة من الشعب، وذلك حتى يقبل الشعب ما تفرضه من عقوبات وما تشرعه من قوانين[4].

---

(1) William Ebnestein, Great Political Thinkers, Third Edition, op. cit., P. 409.
(2) John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 op. cit., P 130.
(3) S. Plamkrechf, The Moral and Political Philosophy of J. Locke ,New York: The Macmillan Co. 1961, P. 65.
(4) د. حسن صعب: علم السياسة، مرجع سابق، ص 134.

ومع أن لوك اعتبر السلطة التشريعية أعلى سلطة في الدولة – كما سبق ذكره – إلا أنه يعترف بأن السلطة التنفيذية يجوز لها أن تشترك معها في وضع القوانين فتتقيد كلتا السلطتين التشريعية والتنفيذية بالأخرى، كما جعل السلطة التنفيذية مسئولة أمام الشعب[1].

ولقد جعل لوك من القانون سياجًا يحمي به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة، ومنع الدولة أن تتدخل للحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى أنه لا يوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة[2].

وكان يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بها، فالأحكام التي لم يقرها الشعب طوعًا بإرادته ليست بقوانين بل هي طغيان محض[3].

تعقيب:

بعد أن عرض الباحث لأهم الأفكار التي حاول من خلالها لوك أن يعلي من شأن الإرادة العامة، تبين أن لوك من كبار الفلاسفة السياسيين الذين دعوا إلى الحرية والمساواة ولقد كانت لأفكاره آثارها الواضحة على فلاسفة السياسة الذين أتوا من بعده، فمن المسلم به أن "روح القوانين "لمونتسكييه"، و"الرسائل الفلسفية" لفولتير و"العقد الاجتماعي" لروسو تحمل في ثناياها كثيرًا من آراء لوك في السياسة والدين والتربية[4].

كذلك كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية في العصر الحديث، فقد أخذت المبادئ والمثل التي أعلنها لوك يشار إليها في بيانات سياسية

(1) د. عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، مرجع سابق، ص 170.

(2) Rousseau, Social Contract (Oxford: University Press, 1948) Livre 1 Chap. VI, P 399.

(3) د. بطرس غالي و د. خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص99.

(4) C.B. Macpherson, The Political Theory Possessive Individualism, Hobbes to Locke (Oxford: University Press 1962).PP. 239 – 241.

هامة مثل إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كما أخذت هذه المثل تتحقق منذ القرن التاسع عشر في سياسة الدول التي سادت فيها ثقافة أوربا الغربية، وقد كانت هذه المثل تدور حول الحريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاجتماع، والملكية، ورقابة الرأي العام على المؤسسات السياسية، بالإضافة إلى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسئولة أمام الناخبين.

ولكن على الرغم من انطواء نظرية لوك على كل هذه الأسس العامة التي تعلي من شأن الإرادة العامة، إلا أن بها بعض الثغرات تتمثل فيما يلي:

1 - يرى البعض أن لوك قد ميز في حالة الطبيعة بين مرحلتين متناقضتين:

المرحلة الأولى: وهي المرحلة التي كان يسودها السلام والأمن، وهي ما تسمى باسم حالة الطبيعة.

المرحلة الثانية: وهي التي كانت تسودها رغبة متبادلة من جانب ميل إنسان لتدمير الآخر، وهي ما يسميها لوك باسم حالة الحرب، وهي تشبه حالة الطبيعة عند هوبز، ويرى لوك أن حالة الحرب هذه تنشأ نتيجة أن الغالبية العظمى من الناس لا يحترمون الحقوق الطبيعية للآخرين[1].

ومن ثم يظهر لوك متناقضًا مع نفسه، فكيف يشير إلى أن حالة الطبيعة حالة سلام وطمأنينة، ثم يعود ليقرر أنها حالة تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر.

2 - إذا كانت الموافقة شرطًا ضروريًا لتحقيق الالتزام السياسي، فلابد إذن أن ترفع سلطة الحكومة عن كل من لم يوافق على مبادئ الدستور الرئيسية.

ومما لا شك فيه أن هذا الوضع يؤدي في نهاية الطريق إلى ضعف سلطة الهيئة الحاكمة بل وإلى تفكك المجتمعات السياسية في مدى قريب أو بعيد.

ولكن هذا غير صحيح ولا يتفق مع أحكام العقل والمنطق، فقد يريد الإنسان الحياة في بلد ولكي يغير الشروط التي يتضمنها دستور هذا البلد، فالشيوعيون في

(1) عبد الفتاح حسنين العدوي: الديمقراطية وفكرة الدولة، القاهرة، مؤسة سجل العرب، 1966، ص 265.

الولايات المتحدة لا يوافقون قطعاً على دستور هـذه الـبلاد، ولكـنهم مـع ذلـك حريصـون عـلى الإقامـة هناك.

إننا إذا أقررنا بحق الأغلبية المطلق في الحكم لانتهى بنا الأمر إلى إقرار نـوع مـن الحـق المقـدس للملوك، فالطغيان هو الطغيان سواء مارسه فرد أو أغلبية حاكمة.

3 – جعل لوك العقد الاجتماعي ملزما للحكومة بقدر مـا هـو ملـزم للأفـراد، الـذي يكـون مـن حقهم، طبقًا لأحكام العقد، الثورة على الحكومة، بل وإسقاطها إذا أخلت بالتزاماتها، التـي نـص عليهـا هذا العقد، وبذلك يكون لوك قد خطا خطوات واسعة نحو تطبيق نظرية الإرادة العامة.

ولكن هذه النظرية سريعًا ما تضيق وذلك بفعل الأهمية المفتعلة التي ألصقها بالملكيـة الخاصـة حيث نادى بأن من لا يملكون لا يحسبون من عداد المواطنين.

4 – يقرر لوك – وكذلك روسو من بعـده – فصـل الدولـة عـن الـدين، ومـن ثـم تقـتصر سـلطة الحكومة على المسائل الدنيوية، دون الاهتمام بشـئون الآخـرة[1]، وفي نفـس الوقـت يقـرر أن المجتمـع كائن أخلاقي، فكيف يتحقق ذلك؟

محور فلسفته السياسية: أن الحكومـة بمـا فيهـا الملـك والبرلمـان مسـئولة أمـام الشـعب، وأن سلطة الحكومة مقيـدة بـالتزام قواعـد الأخـلاق، وبـالتزام التقاليـد الدسـتورية، والتمسـك بالتعهـدات التاريخية، وكان يرى أيضًا أن الحكومة ضروريـة لابـد منهـا، وبمـا أنهـا وجـدت لخدمـة الصـالح العـام للشعب فهي تستمد منه حقوقًا، ولا يمكن أن تنتزع منها هذه الحقوق.

ونحن إذا استبعدنا فكرة القانون الطبيعي من هذه النظرية وجـدناها مطابقـة للأفكـار التـي سادت أوربا في العصور الوسطى وخلاصتها أن القوانين الأخلاقية أوسع مدى من القـوانين الوضـعية، وأن القوانين الأخلاقية صالحة دائمـاً سـواء طبقتهـا الحكومـة أم لم تطبقهـا، ويلاحـظ أن الفـرق بـين نظرية لوك ونظرية هوبز عظيم الأهمية، لأن هوبز كان يرى أن الحكومة هي التي توجـد القواعـد الأخلاقيـة، أمـا لـوك فكـان عـلى عكـس ذلـك يـرى أن القواعـد الأخلاقيـة كانـت موجـودة قبـل أن

---

(1) د. بطرس غالي و د. محمود عيسى: المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص 98.

توجد الدولة وتنشأ الحكومة، وأما قوانين الدولة فليست إلا اعترافًا بوجود هذه القواعد الأخلاقية، ووسيلة لضمان تطبيقها.

تلك هي الآراء البارزة في كتب لوك السياسية، وسيكون لها ولآرائه في المعرفة أكبر الأثر على القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا، فيشيع المذهب الحسي[1] ويشيع المذهب الحر في الدين والسياسة والتربية.

المطلب الثالث

الفكر السياسي عند مونتسكييه

كان مونتسكييه من أشد المعجبين بشخصية لوك الذي أطلق عليه اسم المعلم الأكبر للبشرية، وقد كان للصحافة الإنجليزية، وما هي عليه من قوة وحرية رأى أثرها القوي على فكر مونتسكييه، وذلك بالمقارنة بزميلتها الفرنسية وما كانت عليه من فساد وانحلال وما عانت من رقابة مفروضة عليها؛ إلا أنه في نفس الوقت أدرك بثقافة فكره ما كانت عليه السياسة البريطانية من فساد في بعض نواحيها، وبالمقارنة بظروف الحياة الاجتماعية والسياسية لفرنسا في تلك الآونة، كان حكمه بلا شك لصالح النظام الإنجليزي، وكان المؤلف الرئيسي لمونتسكييه والذي كان محور شهرته هو:

روح القوانين:

وقد صدر هذا المؤلف في عام 1848، وعلى حد قول مونتسكييه فقد تواتر على كتابته طوال حياته، وقد أحدث هذا المؤلف آثارًا بعيدة في المجالات السياسية والفكرية، وكم كان مونتسكييه متفائلاً مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القرن

(1) وهو المذهب التجريبي أو الحسي في الابيستيمولوجيا (نظرية المعرفة) يقوم على قاعدة أساسية: "لا معيار لصحة المعلومة أو خطئها إلا التجربة العلمية" يراجع في ذلك: شعبان عبد العزيز خليفة: المحاورات في مناهج البحث في علم المكتبات والمعلومات، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1998، ص 25، ويراجع أيضا: محمد فتحى عبد الهادى: البحث ومناهجه في علم المكتبات والمعلومات، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2005، ص 65.

الثامن عشر مؤمنًا بقدرة الجنس البشري على إحراز التقدم عن طريق العقل، والكتاب كما يوحي عنوانه يذهب إلى ما وراء القانون حيث يؤكد على روح القانون أكثر مما يؤكد على النص ذاته.

ويقول مونتسكييه: "إنني ما كتبت هذا الكتاب إلا لأثبت أن روح الاعتدال يجب أن تقود المشرع، وأن الصالح السياسي وبالذات الخاص بالتقاليد يقع دائمًا بين حدين[1].

وقد بدأ مونتسكييه أفكاره ونظريته بفكرة القانون الطبيعي فعرف القانون بأنه "العلاقة التي تحتمه طبيعة الأشياء". ومع ما في هذا التعريف من إبهام فإن الغرض منه بيان أن القانون معناه القاعدة التي تسيطر على سلوك الإنسان، والتي يجب أن تتبع، وإن كان يحدث كثيراً ألا تتبع[2].

وبما أن القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة في الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هي قانون السلام والأمن.

فبعد تحقيق حفظ البقاء كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج، ومن ثم ظهر القانون الطبيعي الثاني، وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية، وحينما بدأ العقل في النضوج، ظهر على المسرح قانون طبيعي رابع، وهو قانون الرغبة العاقلة في الحياة في مجتمعات[3].

إن الطبيعة كانت قبل ظهور القانون الوضعي هي التي توفر للأفراد مستوى من العدالة المجردة، ونظرًا لأن القانون الطبيعي يسود في مجتمعات متنوعة، ويعمل في أوساط مختلفة فقد كانت له نتائج متنوعة، أيضًا ومختلفة[4].

---

(1) Montesquieu, The Spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co., m. 1949, P. 2.

ويراجع ايضاً: د. حسن سعفان: مونتسكييه، حياته، مؤلفاته، نظرياته وفلسفته السياسية، والقانونية والاقتصادية ، مكتبة نهضة مصر، 1958، ص 46 وما بعدها.

(2) جان جاك شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 146.

(3) Maxey, Political Philosophies, op, cit,. P: 309.

(4) مونتسكييه: روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار المعارف، 1953، ص 223.

وقد كان جل اهتمام فلسفة القانون الطبيعي هو تقليل الاختلافات والفروق بين القوتين إلى أقل قدر ممكن، والنظر إليها كشيء عرضي وليس على أنها أمور تتصل بجوهر القانون.

لهذا فإن مونتسكييه كان يقصر تصور القانون الطبيعي على حالة الطبيعة قبل قيام المجتمع، فإذا ما قام المجتمع ووجدت الحكومة كان هناك ثلاثة أنواع من القوانين:

أولها : قانون الأمم: الذي ينطبق على الشعوب والدول في حالة اختلاطها ببعضها مثل القانون الدولي.

وثانياً : القانون السياسي الذي ينطبق على العلاقات بين الحكومة والمحكومين، وما ينتج عنها من قضايا مثل القانون الدستوري والإداري.

وثالثاً : القانون المدني: الذي ينظم علاقة المواطنين ببعضهم مثل قانون العقود[1].

ومن الواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على العلاقات، وواضح أيضًا أن قانون الأمم قانون عام ينطبق على كل المجتمعات، ويؤسس المبدأ القائل إن على كل أمة أن تفعل كل خير في حالة السلام، وأقل ضرر في حالة الحرب، في حين أن القوانين السياسية والمتحضرة تختلف من دولة إلى أخرى، وتنتج من تفاعل العقل الإنساني مع الظروف الخاصة بكل دولة على حدة[2].

ويقدر مونتكسييه وجهة النظر التقليدية الكلاسيكية تجاه القانون، بأنه العقل مجردًا عن الهوى، أو بأنه العقل البشري على قدر ما يتحكم ويحكم على سكان الأرض، والقوانين المدنية والسياسية لكل أمة ينبغي أن تكون حالات خاصة تستخدم العقل الإنساني، إلا أنه يتضح أن مونتسكييه كان مهتماً بالتطبيقات الخاصة أكثر منه بالقانون بصفة عامة[3].

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته في دمج الاتجاه العقلي - الذي يدعو إلى العالمية - بالمنهج التاريخي - الذي يؤكد على الفردية - وذلك حين يتطرق إلى

(1) مارسيل بريلو: جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 374.
(2) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 278 – 279.
(3) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 362.

القوانين على أنها ينبغي أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذي وجدت من أجله، من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، إلى المهن الرئيسية التي يعمل فيها المواطنون، ودياناتهم وعقائدهم التي يؤمنون بها، وميولهم، ومقدار ثرائهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وكذلك يجب أن تعبر القوانين عن الدستور والمدى الذي يذهب إليه في تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة[1].

أشكال الحكومات عند مونتسكييه:

تخلي مونتسكييه عن التصنيف التقليدي للحكومة – ديمقراطية، أرستقراطية وموناركية – وقسم هو الحكومات إلى: جمهورية، موناركية، واستبدادية[2]، إلا أن هذا التقسيم يصبح رباعيًا عندما يقسم مونتسكييه الجمهورية إلى قسمين: ديمقراطية وأرستقراطية[3]، وفيما يلي يمكن التعرض لكل نوع من هذه الأنواع:

أولاً: الحكومة الجمهورية:

يرى مونتسكييه أنها هي الحكومة التي يكون للشعب فيها القدرة السيادية وتنقسم إلى:

1-الجمهورية الديمقراطية:

يعرف مونتسكييه الجمهورية الديمقراطية بأنها: ذلك النظام الذي تتركز فيه السلطة في يد الشعب بكامل فئاته، فهو الذي يقوم باختيار الحكام الذين يصبحون مجرد وكلاء أو مندوبين عنه في حكم البلاد[4].

ويرى مونتسكييه أن الذي يتحكم في كيان الجمهورية الديمقراطية وفي تكوينها، هو طبيعتها التي تتمثل في تقسيم الشعب إلى مظهرين متكاملين

(1) جان توشار: نفس المرجع، ص 363، وأيضا: عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، مرجع سابق، ص 385.
(2) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 205 وما بعدها.
(3) شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 112.
(4) F.J.C Hernshaw, The Social of Some Great French Thinkers of the Age of Reason ,New York , Barnes & NobleInc., 1931,P,130.

ومتعارضين. ففي أحد هذين المظهرين يكون الشعب حاكمًا، وفي الآخر يكون محكوماً[1].

ويكون الشعب حاكمًا بواسطة الانتخابات التي يعبر بها عن إرادته العامة. ولذلك تكون قوانين الانتخابات حجرًا أساسيًا في شكل النظام الجمهوري الديمقراطي.

وقد كان مونتسكييه من أنصار توسيع القاعدة الانتخابية كي يتمكن أفراد الشعب من المشاركة في إدارة شئون بلادهم، فيجب أن تسود الحكم الديمقراطي المساواة التامة بين جميع أفراد الشعب حتى يتمتع الشعب كله بما يتمتع به أولئك الذين اختارهم لتولي مقاليد الحكم، وتسود المجتمع روح العدالة[2].

وبوصفه "صاحب السيادة" يقوم الشعب بنفسه بإنجاز كل المهام التي يستطيع القيام بها، ويترك تنفيذ الأمور التي لا يستطيع القيام بها إلى وزراء وموظفين يقوم هو باختيارهم .

وتلعب مساحة الدولة دورًا كبيرًا – في عملية الحكم – عند مونتسكييه، فمن طبيعة الحكم الديمقراطي أن تكون مساحة الدولة صغيرة، وإلا لما استطاع الشعب القيام بالحكم.

كما أن الصالح العام الذي يضحي به باستمرار في الجمهورية الكبيرة يكون في جمهورية صغيرة أكثر صلابة وأسهل في التعرف عليه وأقرب إلى الوطن، وهذه هي الروابط المفيدة للاحتفاظ بالحجر الأساسي للديمقراطية[3]، ويبدو هنا تأثر مونتسكييه بما كان مطبقًا في المدن اليونانية القديمة.

أما المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية والذي يقوم بتحريكها فهو في الواقع القوة الخلقية أو الفضيلة، والمقصود هنا الفضيلة السياسية التي تتطلب من الإنسان

(1) مونتسكييه: روح القوانين، مرجع سابق، ص 223.

(2) F.J.C. Hearnshaw, The Social & Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason, op. cit., P. 13.

(3) مونتسكييه: روح القوانين، مرجع سابق، ص 225.

التضحية المستمرة بنفسه وبأنانيته وفوضويته ورغباته وكل ما يميل إليه في سبيل الدولة والصالح العام[1].

وبما أن الدولة لا يمكنها الاستغناء عن الفضيلة، لذا يجب على الحكومة الديمقراطية العناية بالتربية حتى يمكن تعليم الأطفال حب القانون والوطن مما يجعلهم يفضلون الصالح العام على مصلحتهم الشخصية، ويجب على الإنسان أن يحب الحكومة لكي يعمل على بقائها.

ويجب على القوانين أن تحرم البذخ والترف بما في ذلك توزيع الملكية، فالترف يقود الإنسان إلى السعي لتحقيق رغبات لا حد لها، وينحرف بل ينحدر نظام الحكم إذا انتفت روح المساواة كلية أو حتى إذا ما تم المبالغة فيها، وبالتالي تفقد الفضيلة قيمتها.

ويحدث ذلك عندما لا يتحمل الإنسان أي إنسان آخر يعلوه، وعندما يرغب الإنسان في المساواة مع الآخرين الذين قد اختارهم ليكونوا أعلى منه وليحكموه، عندئذ لا يتحمل الشعب السلطة التي وضعها بنفسه فوق نفسه، في مثل هذه الحالة يظهر حاكم فردي ويفقد الشعب كل شيء وخصوصاً حريته، ولا يستطيع الاحتفاظ بأي مساواة وتعم الفوضى[2].

2-الجمهورية الأرستقراطية:

وهي الحكومة التي تكون السلطة فيهم في يد جماعة من أفراد الشعب هم الأشرف أو النبلاء، وكلما كان عدد هذه الجماعة كبيرًا، كلما كانت الحكومة أقرب إلى الديمقراطية وبالتالي كانت أكمل[3].

فالأرستقراطية عند مونتسكييه نوع محدود ومركز يتناول فيه السلطة أشخاص بحكم مولدهم وتربيتهم.

أما مبدأ الأرستقراطية فهو ليس الفضيلة، حيث تتفاوت الملكية الفردية تفاوتًا كبيرًا حيث تنعدم الفضيلة، ولذلك يجب على القوانين أن تنادي بروح الاعتدال –

---

(1) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 114.

(2) Vedel, Manuel: élémentaire de dr.Constituionnel, op. cit, P. 16.

(3) جان جاك شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 116.

هذه الروح التي يجب أن تسود في الطبقة الحاكمة - طبقة الأمراء - حتى تحد من سلطان هذه الطبقة[1].

وهما النوعان اللذان تنقسم إليهما الحكومة الجمهورية عند مونتسكييه، ومن الجدير بالذكر أن مونتسكييه لم يناد بإقامة الحكومة الجمهورية لأن الحكم الجمهوري في رأيه حكم مضى عهده حيث إنه لا يصلح إلا في الدويلات الصغيرة مثل الدويلات اليونانية والرومانية القديمة، ولأن الدول في عصره اتسعت وزاد حجمها ومن هنا يصعب إقامة مثل هذه الحكومة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد رأى مونتسكييه أن الجمهورية الديمقراطية تقوم على مبدأ الفضيلة، والناس في عصره تتكالب على طلب الرفاهية مما أدى إلى القضاء على الفضيلة[2].

ثانياً: الحكومة الموناركية أو الملكية:

وهذه الحكومة التي تكون السلطة فيها لفرد واحد ولكنه يحكم بقوانين ثابتة ومقامة، وهي نفس أسس المملكة، وتكون لها قوانين أساسية ويكون ثباتها عقبة أمام إرادة الملك المؤقتة ذات النزوات[3].

ويرى مونتسكييه أنه في ظل نظام الحكم الملكي توجد جماعات ولكل جماعة فضائلها وشرفها وروحها الخاصة، وكل من هذه الجماعات تسمو بنفسها على الأخرى أو تنافسها، ومن هنا تولدت الامتيازات التي ينفرد بها فريق دون فريق فكل من هذه الجماعات تعمل من أجل الحفاظ على بقائها والدفاع عن امتيازاتها.

ومن شأن هذا الاتجاه أن يحد من السيادة في جميع وجوهها ويجعل من الملكية المطلقة - في أصلها - ملكية مختلطة تضم إلى جانب الملك طبقة النبلاء التي بغيرها تتحول الملكية إلى استبداد، وطبقة رجال الدين التي لا تلتقي في مصالحها مع الجمهورية ولكن مع الملكية، والمجالس النيابية التي تسهر على رعاية القوانين

(1) إبراهيم دسوقي أباظة و عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص235.

(2) Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, Translated form the French by: Brewester. N.L.B (New York: Harcourt Bruce, lovanich Inc. 1972) PP 63 – 65.

(3) جان جاك شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 117.

الأساسية، أضف إلى ذلك المدن بامتيازاتها المتباينة والجماعات والهيئات بما تتضمنه من أوجه اختلاف فيما بينها.

وتعمل هذه المؤسسات جميعًا كوسيط فتقوم بتوصيل أوامر الملك إلى الشعب، والحد من قوة اندفاع هذه السلطة وبقاء الملكية رهين ببقاء هؤلاء الوسطاء، وهذه الامتيازات المختلفة لأنها تقوم على التوفيق بين هذه المصالح المتعارضة المتضاربة وخضوع الحاكم المطلق لقوانينها الأساسية، أما إذا ألغيت هذه الامتيازات آلت الملكية إلى دولة شعبية أو استبدادية[1].

والفضيلة السياسية التي يرتكز عليها النظام الملكي والتي تزيد من قوة القوانين هي الشرف أو المركز الاجتماعي لكل شخص ولكل طبقة[2].

ولكن هذه الحكومة التي ترتبط بمثل هذا المبدأ الحساس سرعان ما تكون معرضة لخطر الانحراف عندما تسلب سلطات الوساطة من واجباتها بحيث لا يستطيعون الوقوف أمام السلطة المطلقة للملك، عندئذ تنقلب الملكية إلى حكم فردي.

فالملكية تذهب وتتلاشى عندما يعتدي الملك على امتيازات الهيئات، وامتيازات المدن، فيرد كل شيء إلى نفسه، يرد الدولة إلى عاصمتها، ويرد العاصمة إلى بلاطه، ويرد البلاد إلى شخصه[3].

ويبدو أن مونتسكييه كان يقصد بذلك لويس الرابع عشر وما جمعه بين يديه من تركيز هائل للسلطات.

ثالثاً: الحكومات الاستبدادية:

هي الحكومة التي تعتمد على شخص واحد دون قواعد أو قوانين، وهذا الشخص يعتمد في إدارته للدولة على إرادته الخاصة[4].

(1) مونتسكييه: روح القوانين، مرجع سابق، ص 225.

(2) Louis Althusser, Politiics & History Montesquieu, Rousseau ،Hegel & Marx, op. cit. p. 66.

(3) Vedel; Manuel, op. cit., P. 19.

(4) جان جاك شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 117.

ويرى مونتسكييه أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتنكيل واستخدام القوة والعنف والإرهاب ضد كل من يبدي رأيًا، أو يبتكر عملاً، أو يتفوه بقول، وبديهي أن الحاكم هنا يخاف الجماهير، كما تخاف الجماهير الحاكم[1].

كما أن النظام الاستبدادي يهدف فقط إلى السيطرة على مقدرات الدولة وليس إلى تحقيق الخير للأفراد، وهو في ذلك لا يشعر بما تعانيه الرعية من ظلم وآلام، كما أن القرارات التي تصدر عن الحاكم تتسم بأنها غير مبنية على أساس سليم، حيث إنها قرارات حماسية تصدر عن انفعالات جامحة وليس عن ترو وحسن إدراك لحالة الشعب ومطالبه[2].

ففي الوقت الذي كان النظام المونارکي يوفر الحماية للنبلاء والأشراف ورجال الدين فإن النظام الاستبدادي لا يوفر الحماية لأحد انطلاقًا من أن الكل متساوون والكل يخضعون خضوعًا تامًا للحكم.

إلا أن هذه المساواة التي تسود بين الشعب في ظل النظام الاستبدادي يختلف مفهومها عن مفهوم المساواة في ظل النظام الديمقراطي، فالنظام الديمقراطي ينظر إلى الناس على أنهم متساوون من حيث هم أفراد ينتمون إلى شعب واحد، فهم ومن أجلهم قامت الدولة، والشعب هو الحاكم والرعية في نفس الوقت.

أما المساواة في النظام الاستبدادي فتعني تساوي الجميع من حيث إنهم لا يعنون شيئًا، فالجميع تافهون لا يساوون شيئًا، وهم يتساوون في العبودية والخضوع لإرادة الحاكم المستبد، وليس لهم أي إرادة في حكم البلاد.

كما نجد أن مونتسكييه قد أقام تقسيمه لأشكال الحكومات على أساس الطبيعة- طبيعة النظام - من جهة، وعلى أساس المبدأ من جهة أخرى.

فمن حيث طبيعة النظام فقد لاحظ مونتسكييه أن عنصر السيادة في النظام الجمهوري إما أن يتمثل في الشعب كله أو في جزء منه، أما النظام المونارکي فإنه

(1) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 281.

(2) Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx op. cit.,p. 69.

يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون؛ أما الحكم الاستبدادي فهو يقوم على حكم فرد واحد لا يلتزم ولا يحكم بالقانون.

ومن حيث المبدأ المسيطر في كل شكل من أشكال الحكومات، فيذكر مونتسكييه أن النوع الديمقراطي مبدؤه الفضيلة، والأرستقراطي مبدؤه الاعتدال، والمونارکي مبدؤه الشرف، والاستبدادي مبدؤه الخوف[1].

كذلك يرى مونتسكييه أن القوانين والتشريعات تختلف من شكل إلى آخر، فالقوانين في الديمقراطيات يجب أن تتجه إلى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة.

وفي الأرستقراطيات يجب أن تتجه القوانين نحو الحد من اتجاه الطبقة الأرستقراطية نحو الثراء والغنى على حساب المحكومين، وفي المونارکيات يجب أن تتجه القوانين نحو حماية وتمجيد سمات النبالة أما الحاكم المستبد فلا يستند إلى قانون ولا يرتبط بأي تشريع[2].

ومن ناحية حجم الدولة يرى مونتسكييه أن كل نوع من أنواع هذه الحكومات يكون ملائمًا لحجم خاص من أحجام الدول، فالحكومة الجمهورية. – ديمقراطية وأرستقراطية – تلائم شعبًا محدود العدد، والحكومة الملكية تلائم شعبًا متوسطًا، أم الاستبدادية فإنها تناسب شعبًا كبير العدد[3].

ولكن ما هو نظام الحكم الأمثل عند مونتسكييه؟

إن مونتسكييه لا يرى في الديمقراطية المحضة نظامًا يطفئ ظمأه ويحقق حلمه، ذلك لأنها قد تنزلق إلى الاستبداد حينما تستبد الأغلبية بآرائها، لذا يتجه بـ"روح القوانين" إلى الأرستقراطية ليرى فيها نظامًا معتدلاً ينشد فيه غايته، إلا أن كراهيته للاستبداد إذا ما حاول الملك القضاء على القوانين التي يحكم بمقتضاها، وإذا ما حاول أن يقضي على الهيئات التي تعاونه في حكم البلاد من نبلاء ورجال دين.

(1) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 280.
(2) على عبد المعطي محمد: نفس المرجع، ص 281 – 282.
(3) مونتسكييه: روح القوانين، مرجع سابق، ص 230.

لقد وجد مونتسكييه ضالته في الحكومة المختلطة، في حكومة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، في حكومة تتجمع فيها كل القوى لتقف بالمرصاد لذلك الفناء الذي يهدد الدول على الدوام ألا وهو الاستبداد.

فلسفة الحرية وفصل السلطات عند مونتسكييه:

إن نظرية مونتسكييه عن الحرية هي أعظم نتائجه، وأكثر أفكاره خصوبة وثراء، ومن ثم فقد احتلت مكانة سامية في نسقه السياسي والفلسفي.

ولعل السبب في ذلك هو ما كانت تعانيه فرنسا في هذا الوقت من الخضوع تحت نير الحكم الاستبدادي المطلق، فكان مونتسكييه يريد أن يخلص بلاده من هذا الاستبداد الذي كان يعتبره مرض النظم السياسية الذي يهددها بالفناء.

وقد رأى مونتسكييه أن الحريات السياسية توجد في الحكومات المعتدلة إلا أن ذلك ليس بالقاعدة العامة، فقد لا توجد هذه الحريات في بعض الحكومات المعتدلة، ويقترب من الحكومة المعتدلة كل نظم الحكم ما عدا الحكم الفردي المبني على القوة، ومع ذلك فقليل من الحكومات يصل إلى درجات الحكومة المعتدلة[1].

ويتساءل مونتسكييه عن مفهوم الحرية السياسية لأن كلمة الحرية تحتوي على معان كثيرة فقد أطلق كل فرد على نظام الحكم الذي يتفق وعاداته وميوله لفظ حرية، وليست الحرية السياسية أن يفعل الإنسان ما يريد ولكن أن يستطيع الفرد أن يفعل ما يريد في حدود ما تسمح به القوانين، ولا يجبر على فعل ما لا يرغب وما هو ممنوع[2].

فالحرية عند مونتسكييه مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعني حرية الشعب، ولأن الحرية هي الحق في أن يفعل الإنسان كل شيء في حدود ما تسمح به القوانين، فإنه إذا ما استطاع أي مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين فإنه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية، ولكي يحصل الإنسان على

(1) إبراهيم دسوقي أباظة و عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص237.

(2) Montesquieu, The Spirit of Laws, op.cit., P. 214.

الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلاً خاصًا لا يخاف في ظله المواطن الحر.

وهكذا فقد ميز مونتسكييه بين ثلاث سلطات تقوم في الدولة هي:

1 - السلطة التشريعية: وهي التي تصدر القواعد العامة التي تحدد سلوك الأفراد في المجتمع، هذه القواعد التي تتمثل في شكل نصوص عامة أو قوانين تسري على كافة المواطنين.

2 - السلطة التنفيذية: وهي التي تقوم بتنفيذ القوانين، تنفيذًا يوميًا، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه، وحمايته من الاعتداء الخارجي، وتنشر الأمن والطمأنينة لكل المقيمين فيه.

3 - السلطة القضائية: وهي التي تقوم بالفصل في الخصومات التي يمكن أن تنشأ بين الأفراد، وتعاقب على الجرائم التي يمكن أن يرتكبوها[1].

وعلى الرغم من أن مونتسكييه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة، فإنه يظل صاحب الفضل الأول في نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وأصالة.

فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن إدراك سليم لمكانة القضاء في التأكيد على الحريات العامة وحمايتها.

وجعل السلطة الاتحادية عند لوك جزءًا من السلطة التنفيذية - وليست سلطة مستقلة - وقد وفق في ذلك كل التوفيق، فالعلاقات الدولية - وكل ما يتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الأجنبية - هي في الحقيقة نشاط أصيل في السلطة التنفيذية، هذه السلطة المكلف بحكم طبيعتها بالسهر على الأمن الداخلي، والأمن الخارجي للدولة.

كذلك فإن ثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغي عدم إغفالها، وهي أن مونتسكييه لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث.

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص 80.

لقد كانت نظريته في الفصل بين السلطات مكونة من جزءين.

- الجزء الأول: أنه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فوضع كلا منها في أيدٍ مستقلة. فالتمييز أو الفصل، بين السلطات هو تمييز موضوعي، وعضوي في نفس الوقت.

فكل سلطة لها نشاطها الخاص، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لا يقوم على الهيئات الأخرى.

- الجزء الثاني: أن هذا الفصل بين السلطات يجب أن يكون محققًا للغاية التي قام من أجلها، وهذه الغاية تتمثل في عبارة مونتسكييه: "يجب أن توقف السلطة السلطة"[1].

ولكي تتحقق هذه الغاية يجب أن تنظم السلطات الثلاث بشكل يجعل كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى إلى حد كبير، بحيث تستطيع أن تقف في وجهها إذا استبدت وطغت.

فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الاعتراض على القوانين التي تتعارض مع مصلحة المجتمع، والسلطة القضائية يجب أن تكون لها – هي أيضًا – القدرة على الوقوف في وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة للقانون.

وتحقيق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصل تامًا، فخير وسيلة لأن توقف السلطة السلطة أن يكون لكل منها "القدرة على المنع"، أي القدرة على منع السلطات الأخرى من المضي في طغيانها، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك حد أدنى من السلطة بين السلطات الثلاث[2].

ومن ثم فإن ذلك يعني الإشارة إلى تنسيق الجهود والتعاون مما يؤكد أن الفصل بين السلطات ليس جامداً أو مطلقاً وإنما هو فصل مرن[3].

(1) مارسيل بريلو و جورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 311.
(2) مارسيل بريلو و جورج ليسكييه: نفس المرجع، ص 293.
(3) Hauriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques ,op, cit., P. 240.

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعاون في صالح السلطة التشريعية، حيث يجب أن تشارك السلطة التشريعية السلطة التنفيذية في حكم البلاد، وهذا يحول الحكم من حكم فردي إلى حكم شعبي، كما أن هذا من شأنه أن يجعل الشعب هو الحاكم وليس الملك[1].

تعقيب:

مما سبق يتضح أنه كان للتشكيلة الفريدة في فكر مونتسكييه والمكونة من التاريخ والعقل والدراية التامة بالماضي والاهتمام بالمستقبل والملاحظة الموضوعية والرغبة في الإصلاح، أثرٌ في أن جعلت منه واحدًا من أكثر المفكرين السياسيين البارزين في العصر الحديث.

وكان مبدأ فصل السلطات من أهم ما جاء به مونتسكييه من فكر، فلم يقتصر أثر هذا المبدأ على الصعيد المحلي بل أنه صار معتقدًا عالميًا، فالمادة السادسة عشرة من إعلان حقوق الإنسان تقضي بأن "كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات، ليس له دستور"[2].

كذلك كان لفكرة مونتسكييه عن الحرية ولأسلوبه في حمايتها أثر كبير في نفوس رجال ثورة 1789 الفرنسية مما كان له صداه في وثائق هذه الثورة ودساتيرها، وكان له أثره أيضًا في دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل.

ولكن على الرغم مما خلفه مونتسكييه من شهرة عالمية وأثر على الثورتين الأمريكية والفرنسية، إلا أن الباحث من الممكن أن يسجل عليه بعض الملاحظات:

أولا: رأى بعض المفكرين أن فكرة الفصل بين السلطات بالشكل الذي تصوره زعماء الثورتين غير ممكنة التحقيق عمليًا، بل أنها ضارة في نفس الوقت، إذ تؤدي إلى قلقلة مستمرة في عملية الحكم[3].

(1) Louis Althusser, Politics & History Montsquieu, Rousseau, Hegel & Marx, op, cit,. P. 88.

(2) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 311.

(3) د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 85.

كذلك تعرض مبدأ فصل السلطات للنقد على أساس أنه يؤدي إلى ضعف الحكومة وتعطيلها، كما أنه يؤدي إلى الانتقاص من سيادة الشعب الممثلة في المجلس التشريعي المنتخب.

هذا فضلاً عن أن مبدأ فصل السلطات يكتفي بالتركيز على عدم السماح لأي من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدود اختصاصها دون أن يحدد مجال عمل كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلاً، ولذلك فهو غير عملي ولا يطابق الواقع، فالقول مثلاً إن الهيئة القضائية مستقلة تمامًا عن السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد وأن ينتهي آخر الأمر إلى هذه السلطة.

كذلك فإن مونتسكييه لم يؤسس هذا المبدأ على أساس من المنطق، وإنما أقامه على أساس ما لاحظه في انجلترا، فهو يقرر أن كفالة الحريات وصيانتها في انجلترا يرجع إلى أن سلطات الدولة هناك موزعة بين عدد هيئات بشكل لا يمكن لإحداها أن تطغى على حريات الأفراد، وذلك على عكس الحال في البلاد التي تتجمع فيها سلطات الدولة في يد واحدة.

ثانياً: أن مونتسكييه لم يلتزم بأساس واحد لتقسيم الحكومات، فهو يميز بين الحكومات على أساس العدد تارة، وعلى أساس الحكم تارة أخرى، بالإضافة إلى أن الأنواع التي ذكرها أنواع قديمة قدم التفكير السياسي ذاته[1].

كذلك فإن مونتسكييه يربط بين حجم الدولة وشكل الحكومة، فلقد رأى أن الحكومة الديمقراطية يناسبها مقاطعات صغيرة، أو يوافقها حجم أقل، وأن الحكومة الأرستقراطية يناسبها اتساع معتدل أو حجم أكبر، وكذلك الملكية، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجم ضخم ومقاطعات أكبر وأعظم، ويستتبع ذلك أن أي تغير في حجم الدولة لابد وأن يتبعه تغير في شكل الحكومة ذاتها، وطبقًا لهذه القاعدة تحظى الديمقراطية بدوام أقل.

ومعنى هذا أن الحكومات الديمقراطية، لا تلبث أن تتحول إلى حكومات أرستقراطية فملكية فاستبدادية طبقًا للاتساع التدريجي في مساحات الأراضي

(1) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 280.

والمقاطعات، وبالطبع فإن هذا يضر بالديمقراطية ويضير الملكية إلى حد ما، ويكون فرصة سانحة للحكومة الاستبدادية، ويفيد الطغاة المستبدون أكثر من غيرهم.

ثالثا: عندما تحدث مونتسكييه عن الدين، قرر أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، واعتبر الدين المسيحي أحسن وأعمق الأديان، إلا أنه رأى أن هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبولة لديه، وعلى هذا قرر أن الدين الإسلامي يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحي، وأن الدين المسيحي يناسب نوعين فقط من الحكومات الكاثوليكية تناسب الملكيات والبروتستانتية تناسب الجمهوريات[1].

ولكن إذا كان من المقبول أن يقرر موتسكييه أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، فإنه من غير المقبول أن يتحدث عن الأديان السماوية بهذه الطريقة.

فمن أين يأتي مونتسكييه بالقول إن المسيحية أحسن وأعمق الأديان؟ وإذا كانت فعلاً كما يقول فكيف عاد مرة أخرى وقرر أنها لا تناسب كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وهل هناك ديانة سماوية لا تلائم كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وكيف يمكن القول إن الحالات الخاصة بكل مجتمع هي التي تحدد سمات الدين المقبولة لديه؟

ثم إنه على أي أساس حكم مونتسكييه على الدين الإسلامي أنه يوافق الحكومات الاستبدادية؟ هل درس مونتسكييه الدين الإسلامي دراسة متعمقة وخرج بهذه النتيجة؟ وهل هناك دين سماوي – حتى ولو لم يكن الإسلام – يقر الاستبداد أو يوافقه؟

إن عدم معرفة مونتسكييه بالدين الإسلامي جعله يجهل أن هذا الدين قد نادى بمبادئ أساسية عظيمة، تصلح لنظام الحكم في كل زمان ومكان، وتتمثل

(1) على عبد المعطي محمد: نفس المرجع، ص 284.

هذه المبادئ في البيعة والشورى والعدل والمساواة والحرية والاعتراف بالحقوق والحريات للأفراد في شتى المجالات والتكافل الاجتماعى .

من هنا يرى الباحث أن مونتسكييه كان أبعد كثيراً من أن يخوض في مثل هذه المسائل.

المطلب الرابع

الفكر السياسي عند جان جاك روسو

تمهيد:

على الرغم من معالجة المفكرين السياسيين - السابقين لروسو - لموضوع العقد الاجتماعي والحالة الطبيعية، فقد أدخل روسو أفكارًا جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة اللتين وجدتا في حالة الطبيعة والمجتمع، إلا أن وجودهما في المجتمع المدني أصبح ذا صبغة أخرى تختلف عن تلك في حالة الطبيعة، وقد جاء مؤلفه العقد الاجتماعي ليرسي دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة، ولقد كانت الأفكار التي أطلقها روسو ذروة الدعوة التحررية التي بدأها أسلافه من المفكرين أمثال هوبز ولوك ومونتسكييه.

فكان روسو J.J. ROUSSEAU يرى أن الإنسان كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الأفراد، ويحصل كل منهم على حاجته بسهولة ويسر، ويتمتع بالحرية والاستقلال والمساواة الطبيعية[1].

---

(1) prélout; op. cit., p. 406.
- Burdeau; op – cit., p. 65.
- Touchard (J.); Histoire des idées politiques, op. cit., P. 423.
- Burgelin (P.); Hore des tértébres de la nature, article publiée sur le livre de Rousseau et la philosophie politiques, presse universitaires de France, Paris p. 21 et suiv.
- Mosca (G.); Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquit, Paris 1955 p. 221
- Brimo (A.); Les grands courants de la philosophie du droit. op. cit., p. 110.

وإذا كانت السيادة قد ارتبطت عادة بالحكومة، فقد جاء روسو ومن قبله من ساهم في نظرية الإرادة العامة – ليفرق بينهما، ويجعل السيادة في يد أخرى غير يد الحكومة؛ الأمر الذي سنعالجه في هذا الفرع.

وحين يخضع الفرد للإرادة العامة، فإن هذا لا يفقده حريته. فهو لا يخضع إلا إلى نفسه، لأن الأفراد جميعًا قد اشتركوا في تكوين الإرادة العامة، وبالتالي فإن السيادة الكامنة في هذه الإرادة هي تعبير عن إرادة الأفراد المكونة لها[1].

أولاً: المجتمع السياسي والعقد عند رسو:

نظر روسو إلى حالة الإنسان الطبيعية فرأى أن الإنسان الأول كان خيرًا بطبعه، وأن حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواة والسعادة والهناء للبشر، بل أن روسو كان يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان في المجتمع المدني، ذلك أن "الفطرة يجب أن تكون هي قاعدة الإنسان في المجتمع[2].

وقد أدى ازدياد عدد الأفراد وما ترتب عليه من تقدم اقتصادي إلى زيادة حدة التوتر في عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، كذلك فإن النمو الاقتصادي شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهودة وتتجه نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة في المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن[3].

وهكذا وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار، فإن عليهم أن يقيموا مجتمعًا مدنيًا على أساس العقد الاجتماعي وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها، فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة،

(1) Touchard; Histoire des idées politiques, op. cit.. p. 421.
– Brimo (À.) Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat., op. cit., p. 133.
(2) Dunning, A History of Political, theories Vol. 3, op. cit. ،P. 13.
(3) على عبد المعطي محمد و محمد على محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 315.

فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعي الـذي تـم بـين جميـع الأفـراد الـذين أمضوا هذا العقد الاجتماعي[1] .

وإن حالة الطبيعة حالة حسنة، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروهـا لـكي يصـلوا إلى مـا هـو أحسن، لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسي ليجدوا فيه قدرًا أكبر من المزايا.

ويقول روسو "أن العقد الاجتماعي قد أبرم بين أفراد أحرار متسـاوين، وكـان الهـدف أن يحصـل هؤلاء على الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الإطلاق عما يتمتعون به من حرية أو مساواة، وذلك فلم يكن أمامهم سوى شيء واحد فقط، أن ينزل كل فرد نزولاً كليًا عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلـما كان النزول كليًا وبلا تحفظ كان الاتحاد أكمل" [2].

وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيتين، بل على العكس، فإن طابعه "الكـلي" الشـامل هو الذي يحافظ عليهما، فالتنازل باعتباره تامًا وكليًا فهو متساوٍ بالنسبة للجميـع وهكـذا يبقـى مبـدأ المساواة[3] .

ونفس الشيء بالنسبة للحرية، فمن حيث إن الأفراد متساوون فإن أيًا منهم لن تكون له مصلحة في جعل التنازل مرهقًا للآخرين "فكل فرد حين يعطي نفسه للكل لا يعطيها لأحد[4]".

ولا يستمد العقد قوته من رضا الأفراد فقط، بـل تتوقـف صـحته أيضًـا عـلى طريقـة اسـتعماله، والغاية التي يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحًا ما لم يحقق حيـاة أفضـل مـن حيـاة العزلـة التـي تسودها الحرية والمساواة.

وإذا كان روسو قد اتفق هنا مع لوك في الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفي أن الانتقـال إلى حيـاة الجماعة قد تم بناء على عقد، فإنه قد اختلف معه في تكييف ذلك العقد، وفي تحديد أطرافـه وتعيـين أهدافه.

(1) W.T. Jone, Masters of Political Thought, op. cit, PP 268 – 270.
(2) Rousseau, Social Contract,op, cit. P. 99.
(3) Maxey , Political Philosophies,op. cit., pp 353 – 355.
(4) Ebenstein, Great political Thinkers ,op. cit, pp. 444 – 446.

فإذا كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفرادًا طبيعيين كل منهم في عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين في الجماعة السياسية المزمع قيامها.

أي أن روسو يقرر أن طرفي العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية، وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل ويدخلها طرفًا في العقد، والأفراد الطبيعيين طرفًا آخر[1] .

وإذا كان العقد الاجتماعي عند لوك ينزل الأفراد فيه عن حقوقهم نزولاً جزئيًا وبالقدر اللازم فقط لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، وكذلك فالسلطة عنده لابد أن تكون مقيدة. فروسو يسلك مسلكًا مخالفًا للوك، إذ يرى أن الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع.

على أن النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيًا، لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها، بل أن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها..

فإذا كان لوك قد اعتمد على هذه النظرية في تقييد الملكية، فإن روسو اتخذها لينادي عن طريقها بنظرية الإرادة العامة[2].

ثانيًا: الإرادة العامة عند روسو:

1 - مفهوم الإرادة العامة: يعرف روسو الإرادة العامة في كتابه الاقتصاد السياسي بقوله: "إن المجتمع السياسي ذو شخصية معنوية، ذات إرادة هي الإرادة العامة، التي تتجه دائمًا نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع، وهي مصدر

(1) Rousseau, Social Contract, op. cit., P. 100.

(2) يرى جورج بوردو أن روسو لم يخلق هذه النظرية، ولكنه كان سببًا في سعة انتشارها، يراجع في ذلك: جورج بوردو: الديمقراطية، ترجمة سالم نصار، بيروت، دار الاتحاد، ص36.

القوانين، وتتكون من كل الأفراد في علاقتهم بالدولة وفي علاقتهم بعضهم ببعض وحكمها دائمًا عادل غير جائر"[1].

والمقصود بالإرادة العامة، الخير العام، فهي إذن إرادة كل المواطنين عندما يرغبون في الصالح العام وليس في صالحهم الشخصي، فهي صوت الكل لصالح الكل، ويقول روسو: "إن إرادتي التي تبغي الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير وأكثر واقعية من إرادتي التي تنشد مصالحي الشخصية"[2].

فروسو يرى أن كل مجتمع سياسي يحتوي على جماعات صغيرة ذات اهتمامات متنوعة وقواعد خاصة تستخدمها في توجيه سلوك أعضائها، وهي تدخل بذلك في نوعين من العلاقات: النوع الأول علاقتها بأعضاء المجتمع وهذه تسمى باسم الإرادة العامة، والنوع الثاني من العلاقات هو علاقتها بأعضائها وهذه تسمى بالإرادة الخاصة، وحينما يقوم الفرد بأداء التزاماته نحو المجتمع فإنه بذلك يساهم في صنع الإرادة العامة، فالإرادة العامة إذن هي الطريقة التي يعبر بها الإنسان عن حريته كعضو في مجتمع، وبعبارة أخرى يمكن القول إن الإرادة العامة هي تعبير عن حرية الدولة، تلك الدولة التي قامت أصلاً من أجل حماية الحرية للفرد[3].

أن الإرادة العامة هي إرادة المجتمع بأسره، وهي تنزع دائمًا لأن تكون إرادة مستقلة، وعلى الفرد أن يشارك بإرادته فيها، فيشارك بذلك في اتخاذ كل قرار يتخذه المجتمع لأنه عضو من أعضائه.

وقد قرر رسو أن الإرادة العامة هي الإرادة الشرعية الوحيدة في المجتمع، وهي تتضمن إرادة كل فرد من أفراد المجتمع، ولكنها تختلف عن هذه الإرادات حيث إنها تفاعل إرادات أفراد المجتمع جميعًا[4].

ويرى روسو أن أساس الإرادة هو المنفعة، وأن الإرادة العامة هي التي تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع، حيث إن هذه المنفعة هي التي تجعل من الممكن قيام الدولة،

(1) Harmon, M. Judo; Political Thought, op. cit., P. 306.
(2) Ebnenstein, Great Political Thinkers, 3rd.,op. cit., P. 438.
(3) Rousseau, Social, Contract. Op. cit., p. 111.
(4) G.D.H. Cole, Essays in the Social Theory (London: Oldonrne Science Library, 1962) pp. 116 – 117.

ومعنى ذلك أنه إذا استحال انصهار الإرادات الفردية في بوتقة الإرادة العامة لاستحال قيام الدولة[1].

فالإرادة العامة مرتبطة بزمان معين ومكان معين: حيث إنها تعبر عن إرادة شعب معين يعيش في مكان وزمان معينين[2].

فالإرادة العامة تحدد نفسها بنفسها، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها، وما يجب عليها عمله وما لا يجب، فالباعث الذي يبعث هذه الإرادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف نابعًا من أي إرادة أخرى، فصاحب الإرادة لا يمكن أن تلزمه إرادة أجنبية بالتصرف على نحو معين، وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك[3].

ونتيجة لذلك فإن الإرادة العامة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل إرادة أخرى فمن الجائز أن يكون لها حقوق، إما أن يفرض عليها التزامات فإن هذا أمراً لا يمكن تصوره.

ذلك أنه إذا تصورنا إمكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنه تكون مقيدة بإرادة أخرى، ومن ثم فلا يمكن القول إنها تحدد نفسها بنفسها، ولهذا السبب فإن روسو يقول: "أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسي نفسه أن يفرض على الإرادة العامة قانونًا لا تستطيع أن تخالفه أو تنقضه"[4].

ولا يخرج عن هذا المعنى ما ذهب إليه من أن هذه الإرادة لا تعترف مطلقًا بسلطة أعلى أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات[5] وما قرره - لافاريير - من أن الإرادة العامة سلطتها أصيلة بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى، وأن سلطتها سلطة

(1) حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 415، ويراجع أيضا: د. حسن الظاهر: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 315.

(2) Runkle, Gerald, A History of Western Political Theory (New York: The Ronald Press Co.,1968), p.327.

(3) Duguit. Souveraineté et Liberté (Paris: Sirey, 1922), pp. 48 – 85.

(4) Duguit, Leçons de Droit Public General (Paris: Pressa Universitaires de France, 1976), p. 116.

(5) A Esmein, Eléments de Droit Constitutionnel Français et Compare, paris, Pres Universitaires de France, 1927, p. 43.

عليا بمعنى أنها لا توجد سلطة أعلى منها، ليس ذلك فحسب، بل لا توجد سلطة مساوية لها، كما أنها لا تتميز بالقدرات التي تنطوي عليها - كعمل الدستور والقانون - ولكنها وقبل كل شيء تتميز بدرجة السلطة التي تصل إليها، فسلطتها سلطة عليا بل هي قمة السلطة[1].

ونتيجة لذلك أيضًا ومادامت هذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات، فإنها تكون آمرة دائمًا، فهي إرادة أعلى من كل الإرادات الموجودة في الدولة.

ولهذا السبب فهي لا تتعارض مع الإرادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر، فهناك دائماً بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع، فالأفراد الذين يعبرون عن الإرادة العامة هم في مستوى أعلى من الآخرين، يتصرفون إزاءهم بطريق واحد هو طريق إصدار الأوامر إليهم، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الأوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن إرادة هي بطبيعتها أعلى من إرادتهم.

ويصل روسو من ذلك إلى أن إكراه الأقلية على الخضوع للإرادة العامة تجعلهم أكثر حرية مما لو استقلوا برأيهم: "والواقع أن لكل فرد - بوصفه إنسانًا - إرادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع، الإرادة العامة التي يسهم فيها باعتباره مواطنًا، إذ إن مصلحته الخاصة قد تملي عليه تصرفات غير تلك التي تفتضيها مصلحة المجموع تماماً"[2].

ثالثًا: الإرادة العامة والسيادة:

إن العقد الاجتماعي عند روسو - كما سبق ذكره، قام على أساس تنازل كل فرد عن شخصيته وحقوقه إلى الجماعة، وبمقتضى ذلك ينشأ شخص عام تكون له السيادة؛ فالسيادة إذن للشعب بأكمله، وليست لفرد معين بذاته أو أفراد معينين بذواتهم.

(1) Lofferrier, Manuel de Droit Constitutionnel 2nd éd. Paris; Sirey, 1947, pp. 358 – 359.

(2) Maxey, Political Philosophies, op, cit, p. 351.

يقول روسو: "إن العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة – التي تتولاها إرادة عامة – تحمل اسم السيادة، فالسيادة التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة – لا يمكن أبدًا التصرف فيها، وصاحب السيادة – الذي هو كائن جماعي – لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه" ويضيف روسو إلى ذلك أن "السلطة العليا لا يمكن تقييدها، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها""[1] .

من هنا فإن أفراد الشعب جميعًا يجب أن يحملوا في ذاتهم كل الصفات التي تؤهلهم لممارسة السيادة حتى لا يتعرضوا للظلم الذي قد يقع عليهم من قوة أخرى متفوقة عليهم، ولا يمكن أن تسمح هذه السيادة بأن يكون هناك قانون آخر في المجتمع سوى القانون الذي يكون من صنعها، وذلك لأن السيادة الشعبية هي مصدر القوانين ومصدر كل السلطات، وفي ذلك يقول روسو: لا يمكن أن يفرض على هذه السيادة قانون آخر ليس من صنعها لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع السياسي .

فروسو هنا قد خول السيادة – بعقده الاجتماعي – للشعب جاعلاً منه سيدًا في دولة لا تعرف الطغيان، فليستبد "الكل" عن طريق القانون الذي يعبر عن الإرادة العامة ما شاء له أن يستبد ولكن هو جورًا ما لا يتصور وقوعه على الفرد، إذ لا يعقل أن يقع من الفرد جور على نفسه.

رابعاً: الإرادة العامة والحكومة:

يفرق روسو بين السيادة والحكومة، فالأولى تكمن في الشعب، أما الأخرى فهي وكيل مؤقت عنه، وعليه أن يمارس سلطاته عليها بكل أجهزتها.

فكل فعل حر – كما يقول روسو – له سببان يجتمعان لإنتاجه: أحدهما معنوي، وهو الإرادة التي تحدد الفعل، والآخر مادي، وهو القوة التي تنفذه، فحينما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أريد الذهاب إليه، وثانيًا أن تستطيع قدماي أن تحملني إليه، والجسد السياسي تحركه نفس البواعث: الإرادة والقوة الأولى تدعى السلطة التشريعية، والثانية تدعى السلطة التنفيذية[2].

(1) Rousseau, Contract Social, op. cit., pp. 185 – 186.

(2) لوك، هيوم، روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، القاهرة، دار مصر للطباعة والنشر، ص 105.

والسلطة التشريعية – كما سبق القول – لا تكون إلا من حق الشعب، ومن حق الشعب الذي يجب أن يشكل جمعية عامة من كل المواطنين لهذا الغرض، بالتحديد لا يمكن أن تفوض سلطاته لأحد، ومن مهامها وضع وسن القوانين بصفة عامة، كذلك عليها أن تعين جهازًا تنفيذيًا ومن هنا فأن الحكم جعل للهيئة التشريعية مهمتين لا تنفصمان، هما سن القوانين والحفاظ عليها ومراقبة عمل السلطة التنفيذية [1].

أما السلطة التنفيذية أو الحكومة فينحصر دورها في وضع قرارات الإرادة العامة موضوع التنفيذ، ومن المؤكد أنه ليس لها أن تشارك في أعمال السيادة، فهي مجرد هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات، ولا سلطان لها، إذ السلطان الوحيد في المجتمع للشعب وحده، وهي مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة[2].

وإن تنفيذ القوانين، وهو العمل ذو الموضوع العام، والتعبير عن الإرادة العامة للسيد – أي للشعب كجسم – لا يمكن أن يتم من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة، وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر إلا من الإرادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف "هو جسم متوسط قائم بين الرعية والسيد من أجل اتصالهما المتبادل، ومكلف بتنفيذ القوانين[3].

تلك هي الحكومة، كما فهمها روسو، أو كما يريد أن يفهمها – على الأقل في أغلب الأحيان – وهو يعطي لهذا الاسم معنًى ضيقا، في حين أنه قبل كتابة العقد كان يعطى له معنًى ما زال صالحًا منذ ذلك الحين[4].

ويقول روسو: "قد تحاول الحكومة الاستيلاء على السلطة من الشعب وفي هذه الحالة يجد المواطن نفسه غير ملتزم بطاعتها"[5].

(1) د. حسن الظاهر: دراسات في تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 363.
(2) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 314.
(3) روسو: العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 143.
(4) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 503.
(5) J. Bowle, Western Political Thought, Publisher, J. Cape, 1947. Original from, P. 306.

إن المسألة بالنسبة للحكم ليست في أن يتعاقدوا، وإنما في أن يطيعوا، أي إنهم لا يقومون في تحملهم لأعباء الوظائف التي تفرضها عليهم الدولة، بشيء أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأي شكل الحق في المناقشة في الشروط.

ولكن ما هي إذن مؤسسة الحكومة هذه التي ليست عقدًا؟ يقول روسو: إنها عبارة عن عمل معقد جدًا مؤلف من عملين آخرين، الأول: عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك، والثاني: عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة .

ولكن – أيضًا – إذا كان الناس يعيشون في سلام فما الذي يدعوهم إلى إقامة الحكومة؟ يجيب روسو على ذلك بقوله: "إن الناس جميعًا ليسوا على مستوى واحد من التعقل بحيث يتيح لهم العيش في سلام، فقد يكون هناك من يراعي مصلحته الخاصة مضحيًا بالمصلحة العامة، كما أنه بدون هذه الحكومة سوف ينتشر الظلم لأن كل فرد سيسيء استخدام سلطته لأنه لن يكون خاضعًا لأي قانون، لأنه لا يمكن أن يقال إن جميع الأفراد سوف يكونون موافقين على جميع القوانين، وأنها من اختيارهم، فالمجرمون مثلاً لا يوافقون على القوانين التي تنزل بهم أشد العقوبات نتيجة لما اقترفوه من جرائم، ومن هنا فالحاجة ماسة إلى وجود حكومة لضبط المجتمع وتنظيم شئونه[1].

ويرى روسو أنه من الممكن تمييز ارادتان للحاكم، الأولى: تلك الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الشخصية، والثانية: الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهي تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة التي تتحلى بأروع صورها في الإرادة العامة[2].

وهذه الإرادة تهدف إلى تحقيق الخير للمجتمع كله من ناحية، وتهدف إلى تحقيق الخير لكل عضو من أعضاء الحكومة على أنهم يمثلون جزءًا من المجتمع من ناحية أخرى .

(1) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit, P. 306.

(2) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 314.

ويرى روسو أن الإرادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة في حالة المجتمع الطبيعي الأول، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المتحضر[1].

ولا يمانع روسو في إعطاء الحكومة سلطات أوسع من السلطات التي يسمح بها لوك، وذلك لثقته أن الشعب يفرض رقابته عليها، إذا ما أساءت استعمال السلطة [2].

أشكال الحكومات عند روسو:

على الرغم من كل هذه المبادئ التي وضعها روسو، فإنه لا يرى مانعًا من أن يكون هناك أنواع عدة من الحكومات، وهو أمر أربك المحللين لأنه يتناقض مع القول بحصر السيادة في الشعب، وهو أمر تنبه إليه روسو فقال:

"يجب قراءة هذه المقاطع بانتباه كلي، وإنني لن أكون واضحًا أمام من لم يكن منتهبًا إذ يجب علينا أن نتذكر أن بناء الدولة من جهة وتشكيل الحكومة من جهة أخرى هما أمران متميزان تمامًا وإنني لم أخلط بينهما مطلقًا"[3].

ولا يبدو أمر التمييز بين الدولة والحكومة جديدًا، فقد قال به – بودان – من قبل معتبرًا "أن السيادة هي القدرة على إيجاد القوانين، في حين أن الحكومة هي التي تطبق هذه القوانين.

وقد وافق روسو على التقسيم القديم للحكومات، ورأى أنها لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة الموناركية والأرستقراطية، والديمقراطية، وأضاف إليها شكلاً رابعًا هو الحكومة المختلطة[4].

ويرى روسو أنه ليس هناك أفضل من الأخيرة بصورة مطلقة، بل هناك نسبية، لأن شكل الحكم مرهون ومتعلق بالأوضاع المحلية، وأنه من الخطأ فرض شكل معين منها في كل مكان، فقد تتحول أفضلها – أو ما يعتبره كذلك في ظروف معينة، إلى الأسوأ عندما تتغير الظروف[5].

(1) على عبد المعطي محمد: نفس المرجع، ص 315.
(2) د. بطرس غالي و د. محمود خيري عيسى: المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص 106.
(3) مارسيل بريلو: جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 248.
(4) على عبد المعطي محمد: نفس المرجع، نفس الصفحة.
(5) روسو: العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 116.

وتكتسب الدولة شرعيتها – في رأي روسو – عندما يمارس الشعب برمته – وهو صاحب السيادة – السلطة التشريعية، وبالتالي تكتسب كل حكومة شرعيتها عندما لا تنافس السيادة في سلطاته، بل تبقى أداة في يده لتنفيذ إرادته.

ويبين روسو أيضا أن الحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغيرة، والأرستقراطية تلائم الدول المتوسطة، والموناركية تلائم الدول الكبيرة، وذلك على النحو التالي:

الحكومة الديمقراطية:

من المعروف أن الديمقراطية تعني شكل الحكم الذي يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين، وإنما يقرر التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها.

وإن السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية، وهذا يعني اندماج السلطة أي النظام المتكامل الذي يقوم فيه العدد الأكبر بكل شيء بالأعمال الخاصة وبالاعمال العامة[1].

ومن الواضح أن روسو يفضل هذا الشكل، ويقول إنه أكمل أشكال الحكومات، بشرط ألا يوجد فيه أي نوع من الطغيان الذي لا أساس له من العقد الاجتماعي ولا من القانون[2].

ولكي تتحقق الديمقراطية يحدد روسو بعض المتطلبات التي تقتضيها قيام هذه الحكومة والممثلة في: إقليم صغير يسهل فيه اجتماع الشعب، ومواطنون يعرف كل واحد منهم الآخر، وبساطة الأخلاق والمساواة بين الطبقات وفي الثروات، وقلة من الترف أو لا ترف على الإطلاق.

كذلك يجب أن يتحلى هؤلاء المواطنون بالفضيلة والشجاعة ومن ثم ينتهي روسو إلى القول إن هذا النظام يمكن أن يسود فقط لو كان هناك شعب من الآلهة[3].

(1) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 509.

(2) على عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 315.

(3) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 302 – 303.

ومن المعروف أن روسو كان يكره وسيلة التمثيل الديمقراطية - كما سبق وذكر الباحث - ويرى أن فكرة الممثلين هذه فكرة حديثة انحدرت إلينا من الحكم الإقطاعي، ذلك الحكم الباطل الذي في ظله انحدرت الإنسانية ولطخ العار اسم الإنسان[1].

ويبدو واضحاً أن روسو وهو يتحرق شوقًا إلى العالم القديم، لم يكن يضمر إلا القليل من العطف على الأنظمة الديمقراطية التي يعزى إلى كتاباته فضل نجاحها إلى حد كبير.

الحكومة الأرستقراطية:

وهي الحكومة التي تكون السلطة فيها في يد عدد قليل من الناس، ويرى روسو أن هناك ثلاثة أنواع من الأرستقراطية: طبيعية ووراثية وانتخابية، والأولى لا تناسب إلا الشعوب البدائية، والثانية أسوأ الحكومات جميعًا، والأخيرة، أفضلهم، وهي الأرستقراطية بالمعنى الحقيقي[2].

وتتميز هذه الحكومة - الأخيرة - باختيار أعضائها عن طريق الانتخاب، مما يساعد على وضع الضمانات للحكم الصالح.

وتتطلب الأرستقراطية بعض الفضائل، مثل الاعتدال لدى الأغنياء، والقناعة لدى الفقراء، إذ يبدو أن المساواة الكاملة هنا في غير محلها[3].

يقول روسو: "إذا كانت هذه الصورة من صور الحكم تقتضي قدرًا معينًا من التفاوت في الثروة، فإنه أمر حسن حتى تكون إرادة الأمور العامة بيد من يستطيعون أن يكرسوا لها وقتهم كلهم، ولكن ليس لأن الأغنياء مفضلون عن الفقراء دائمًا، بل على العكس من ذلك، ينبغي اختيار بعض الفقراء للقيام بالحكم أحيانًا حتى يدرك الناس أن هناك عوامل في التفضيل أكثر أهمية من الثراء[4].

---

(1) J. Bowle. Western Political Thought, op. cit., p. 420.

(2) روسو: العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 157.

(3) Andrew Hocker, Political Theory Philosophy, Ideology, Science (New York: The Macmillan Co., 1961). P.219.

(4) Ibid., P. 298.

الحكومة الموناركية:

يرى روسو أن الموناركية من أكثر أشكال الحكومات قوة وعنفوانًا، فكل نوابض آلة الحكم تحركها يد واحدة، وكل شيء يسير نحو هدف واحد، فليس هناك حركات متعارضة تدمر بعضها بعضًا إنه النظام الوحيد الذي يكمن فيه أقل جهد أن ينتج أكبر عمل[1].

إلا أن روسو لا يوافق على هذا النوع من الأنظمة لأنه يؤدي مع الزمن إلى أن تصبح الحكومة أقوى ممن بيده السيادة، وذلك لأن الجمعية الوطنية من أجل أن تضع القوانين فإنها تجتمع لفترات متباعدة، في حين تبقى الحكومة، أي السلطة التنفيذية لها صفة الاستمرار وهذا ما يؤدي مع الزمن إلى التطاول على السلطة التشريعية وإنهاء الوجه الديمقراطي للنظام[2].

الحكومة المختلطة:

يقول روسو: "إنه لا يوجد حكم بسيط بمعنى الكلمة، فرئيس الدولة إذا كان فردًا – يمثل النظام المونارکي – فلابد له من تابعين يأتمرون بأوامره، وإذا كان الحكم شعبيًا – يمثل النظام الديمقراطي – فلابد له من رئيس.

كما أن هناك دائمًا في تقسيم السلطة التنفيذية تدرجاً من الأعداد الكبيرة إلى ما هو أصغر منها، أو العكس، فقد يعتمد العدد الكبير تارة على الصغير وقد يحدث العكس.

وأحيانًا يكون التقسيم متساويًا، سواء عندما تكون الأجزاء المكونة لهذه السلطة في حالة تبعية متبادلة أو عندما يكون كل جزء من أجزاء هذه السلطة مستقلاً عن الآخر، وفي هذه الحالة يعتبر غير كامل. وهذا الشكل لا يعتبر شيئًا، لأنه لا تكون هناك أي وحدة في الحكم وتفتقر الدولة إلى السلطة[3].

(1) شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 510.
(2) مارسيل بريلو: جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 249.
(3) روسو: العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 165.

ويرى روسو أن الحكم البسيط أفضل من المركب لسبب واحد كاف وهو أنه بسيط[1].

ويبدو أن روسو قد تأثر كثيرًا بمونتسكييه، ويتضح ذلك من إيمانه بأثر المناخ والبيئة على الأنظمة، فيرى أن كل أمة يجب أن يكون لها التشريع الملائم بها، فليس هناك دستور مطلق[2].

كما أن نظام الحكم الذي في ظله – وبدون مساعدات خارجية، وبدون محاولات مصبوغة بصبغة طبيعية، وبدون مستعمرات – يزداد المواطنون ويتكاثرون، يكون يقينًا أفضل الأنظمة، وأما الذي في ظله يتضاءل الشعب ويتحلل فهو أسوأ الأنظمة.

وقد اعتقد روسو – مثل مونتسكييه – أن المؤسسات ليست شيئًا بدون الآداب، وأنه يجب الاهتمام بإعداد المواطنين، كذلك فإن المشكلة الكبرى بالنسبة إلى روسو هي تأمين التضامن في الجسم الاجتماعي ولن يتم ذلك إلا بالتربية، وبالدين، وبمثال مشترك من حب الوطن، والواجبات المدنية، وبالبساطة والفضيلة[3].

الخاتمة:

هكذا نأتي إلى نهاية بحثنا هذا عن العقد الاجتماعي، بما في ذلك طرح نظرياتهم في هذا المجال، التي ظهرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوربا الغربية لاسيما في كل من إنجلترا وفرنسا.

فضلاً عن ذلك التركيز على الجهود التي بذلها أصحاب هذه النظريات التي كانت قياساً إلى العصر الذي عاشه كل منهم جهوداً جبارة حملت معها مخاطر شديدة، إن هذه النظريات والأفكار لم تكن تروق لأصحاب النفوذ والسلطة المطلقة الذين رأوا فيها اختزالاً لأدوارهم وشخصياتهم وتأثيراتهم، إن هذه النظريات كانت محفزاً وملهماً لكثير من الأفكار والنظريات الفلسفية والسياسية التي

(1) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit, p 309.

(2) J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p 450.

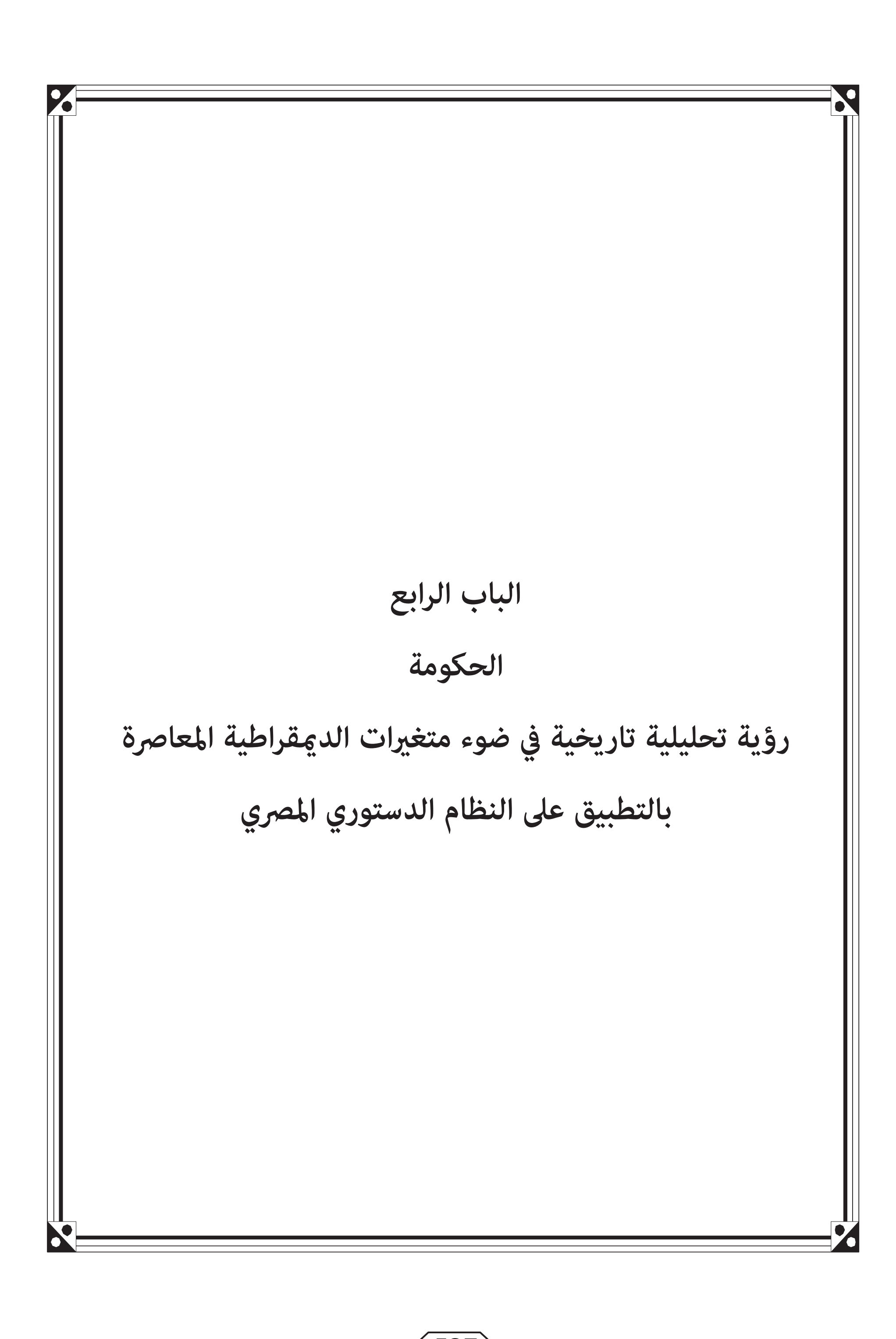
(3) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 337.

ظهرت بعد انتشارها، فقد كانت مصدر إلهام للثورتين الأمريكية سنة 1776 والفرنسية 1789 مثلما كانت مصدر إلهام للأحزاب التي ظهرت بعد أحداث الثورة الفرنسية وكانت مؤشراً على بداية النهاية لحكومات المطلقة التي ظلت تهيمن على مقاليد الأمور في أوربا، طيلة قرون إما بإسناد من الكنيسة أو بقوة طغيانها المدني وحده.

إن العالم الحديث وحركات التحرر مدينة بصورة مباشرة وغير مباشرة لنظريات العقد الاجتماعي التي نبهت الشعوب إلى أن لها دوراً في حياة أفرادها والكلمة الفاصلة يجب أن تقولها الشعوب لا الحكومات، وقد ناقشت هذه النظريات لأول مرة الحق الإلهي الذي استند إليه الملوك والأباطرة في حكمهم شعوب العالم، ولأول مرة تجرأت هذه النظريات بالقول(لا أحد يملك الحق الإلهي على حياة الآخرين وإن الله لم يفوض أحداً لكي يتحكم بمصائر ملايين البشر ويسوقهم وفق رغباته وأهوائه).

فقد كان العقد الاجتماعي بداية اختمار فكرة الدساتير الحديثة التي قامت على أساس تمثيل الإرادة الشعبية العامة.





الباب الرابع

الحكومة

رؤية تحليلية تاريخية في ضوء متغيرات الديمقراطية المعاصرة

بالتطبيق على النظام الدستوري المصري

الباب الرابع

الحكومة

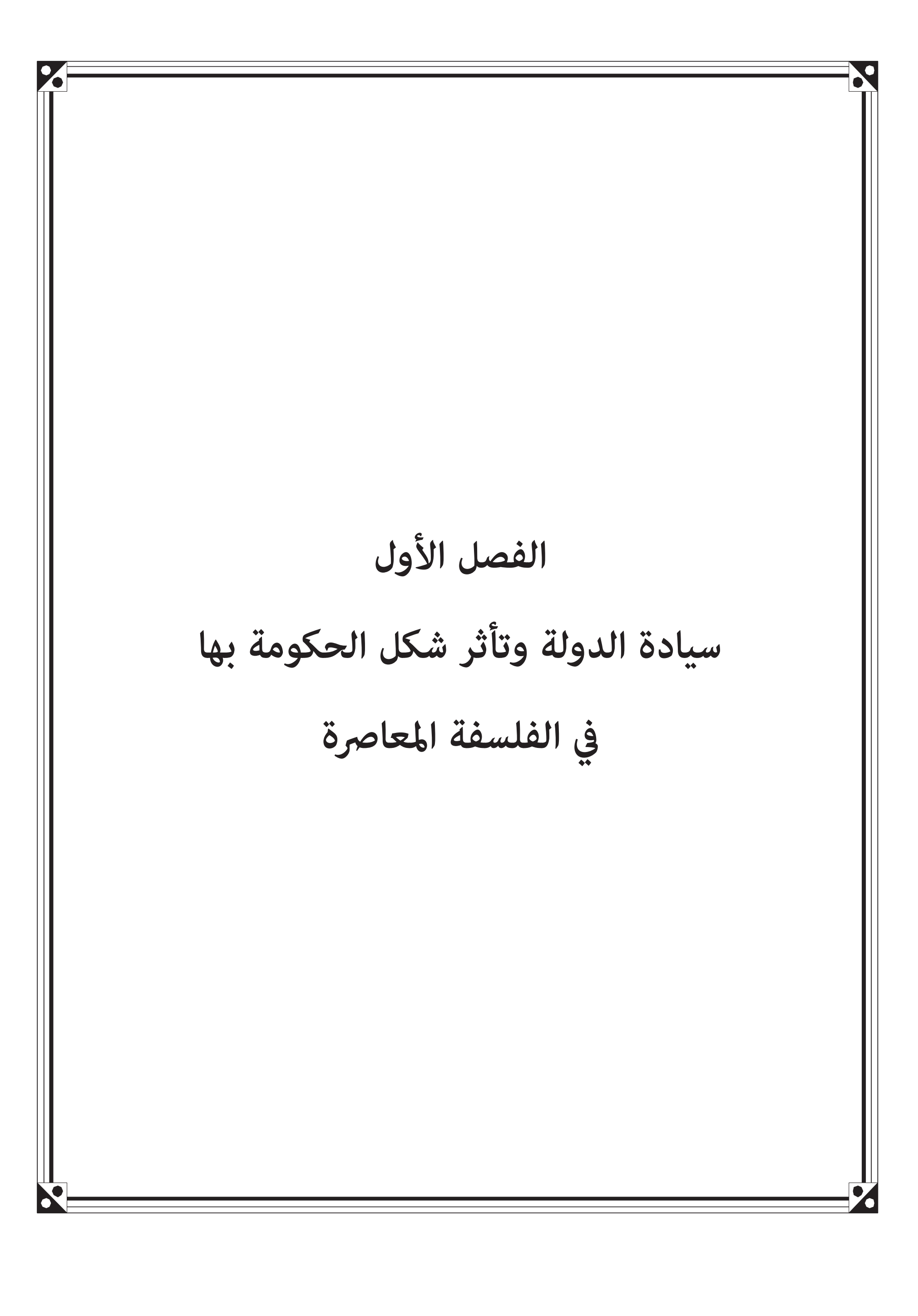
رؤية تحليلية تاريخية في ضوء متغيرات الديمقراطية المعاصرة بالتطبيق على النظام الدستوري المصري

فالحكومة كمؤسسة تعد من أقدم المؤسسات السياسية في العالم، ومنذ أقدم العصور كانت المجتمعات بحاجة إلى حكام ومنفذين لإدارة المجتمعات الإنسانية، وتعرف الحكومة على أنها شكل من أشكال ممارسة السلطة في المجتمعات، ومن الممكن أن نقول إن هناك حكومة لأي مجموعة سواء كانت رسمية أو غير رسمية، كالعائلة والقبيلة والعشيرة، إلا أننا نطلق كلمة حكومة عادة على الحكومة العامة، كحكومة الأمة أو الدولة أو الولاية أو المحافظة أو المدينة أو القرية، وفي هذا البحث سنناقش أساس طبيعة وسلطات الحكومات العامة واثرها في تحديد النظام السياسي في المجتمع، ونجد أن أي نشاط إنساني يتأثر بنوع السلطة الموجودة في العديد من الجوانب، ولهذا السبب نجد معظم علماء السياسة المتخصصين في دراسة الحكومة يعتقدون أن الحكومة يجب الا تدرس على انفراد، بل يجب الإلمام كذلك بشيء من الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلم الاقتصاد والتاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية.

تمهيد وتقسيم:

وسنتناول في هذا الباب الحكومة من عدة جوانب على النحو التالي:

- الفصل الأول : سيادة الدولة وتأثر شكل الحكومة بها في الفلسفة المعاصرة.
- الفصل الثاني: تقسيم الحكومات.
- الفصل الثالث: صور الحكم الديمقراطى.
- الفصل الرابع : دراسه تطبيقية لفلسفة النظم الدستورية في مصر على مدار تاريخها الدستوري.



الفصل الأول

سيادة الدولة وتأثر شكل الحكومة بها

في الفلسفة المعاصرة

الفصل الأول

سيادة الدولة وتأثر شكل الحكومة بها

في الفلسفة المعاصرة

لا يكفي لوجود الدولة وقيامها وجود شعب سكن إقليماً معينا وبصفة دائمة ومستقرة بل لابد من خضوع هذا الشعب لنظام سياسي معين، أي لابد من وجود هيئة حاكمة منظمة (الحكومة) حيث تتولى الإشراف على الإقليم وممن يقوم من أفراد الشعب.

وقد ظهر المبدأ الحديث لسيادة الدولة تاريخياً باعتباره الصيغة القانونية لطبيعة وشرعية الدولة، وعلى أبسط المستويات، يعبر عن ادعاء الدول الحق في ممارسة سلطة شرعية داخل حدود إقليمية محددة تحديداً صارماً، وهذا الزعم الآن يبدو طبيعيا وبارعا، فالمزاعم بشأن سيادة الدولة توحي بالبقاء والاستمرار في حيز إقليمي غير متغير نسبياً ستشغله دولة تتسم بتغير زمني، أو وعاءٍ مكاني ومؤسسي سوف تشغله تطلعات ثقافية أو عرقية لشعب ما، اما الحكومات والأنظمة قد تأتي وتذهب، ولكن الدول ذات السيادة تستمر للأبد.

وسنتناول هذا الباب من عدة جوانب على النحو التالي:

- المبحث الأول: حدود سيادة الدولة.
- المبحث الثاني: تاثر شكل الحكومة بطبيعة شكل السيادة بالدولة.
- المطلب الأول: الدولة كاملة السيادة.
- المطلب الثاني: الدول ناقصة السيادة.

المبحث الأول

حدود سيادة الدولة

إذا كانت الدولة تتمتع بسيادة فما هي حدود هذه السيادة؟ هل هي مطلقة أم أنها مقيدة؟ وإذا كانت مقيدة فما هي القيود التي ترد عليها، هل هي قيود عملية أم نظرية فقط.

فكلمة سيادة sovereignty مشتقة من اللفظ اللاتيني "Superanus "ومعناها "الأعلى". وأول من استعمل هذه الكلمة في السياسة هو جان بودان في كتاب الجمهورية الذي وضعه سنة 1576، وإن كانت فكرة السيادة قد عرفت قبله في أوربا غير أن الكتاب كانوا يطلقون عليها أسماء في الدولة وهذه كلها مرادفات لمعنى السيادة وهي السلطة العليا في الدولة[1].

كما تعرف السيادة بأنها الاختصاص القانوني والسياسي للهيئات العليا الحاكمة والذي لا يعلو عليه أي اختصاص آخر، أي يكون للدولة سلطة عليا آمرة لا تخضع لأحد ولا يسمو عليها شيء بل تكون لها الكلمة العليا والأخيرة على سائر الجماعات أو الهيئات السياسية والإدارية.

إلا أن هناك فرقًا هامًا جدًا بين مفهوم السيادة في الفترة الأولى، عند الإغريق والرومان، ومفهومها الحديث، فالدولة في النظرية السياسية عند الإغريق لم تكن ذات سيادة بمعنى أن إرادتها فوق القانون – كما هو الحال في الدولة الحديثة، بل كان الاعتقاد السائد هو أن سلطة العرف والقانون غير المكتوب، والقواعد التي تنطوي عليها أوامر الآلهة والدين وتلك التي يتضمنها ما يعرف باسم "قانون الطبيعة"[2] كلها تسمو على القوانين التي تصدرها أعلى سلطة في الدولة أيًا كانت.

---

(1) د. بطرس غالي و د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص185، ويراجع أيضا: د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 18 وما بعدها.

(2) القانون الطبيعي هو مجموعة من القواعد كان الأقدمون يتصورون أنها جزءًا من النظام الطبيعي للكون وأن على كل الناس في كل مكان وزمان وعلى كل الدول أن تعمل بها، ومازالت آثار هذا التصور توجد في العصر الحاضر في مفهوم الحقوق الطبيعية للإنسان.

وبـرغم أن مفهـوم السـيادة وجـدت نواتـه مكتملـة لـدى أول المفكـرين السياسـيين في الـعصر الحديث-مثل ميكيافيللي - فإن أول من صاغه في صـورته الحديثـة هـو الفقيـه الفـرنسي جـان بـودان (1530 - 1596)[1]، ويرجع السبب الرئيسي الذي دفع بودان إلى التفكير في هـذا المفهـوم إلى أن بـلاده فرنسا، كانت قد تعرضت في أعقـاب حركـة الإصـلاح الـديني لانشـقاقات دينيـة أدت إلى قيـام حـروب طويلة مدمرة بين الكاثوليك من أنصار البابوية والهيجونـوت (البروتسـتانت الفرنسـيين) مـن معتنقـي المذاهب المسيحية الجديدة بحيث تحولت البلاد إلى سـاحة قتـال عنيـف وضرب الفـوضى أطنابهـا ولم يعد هناك من يأمن على حياته أو ماله في ظل هذه الأوضاع، وقد سـاعد عـلى انتشـار الفـوضى وعـدم الاستقرار أن الملكية الفرنسية كانت لا تزال تعمل على تحويل فرنسا من مجموعة متناثرة من الأقـاليم الإقطاعية شبه المستقلة إلى دولة إقليمية موحدة، وكانت السلطة المركزية التي يمثلها الملوك تواجـه في كل مكان مصاعب وعقبات كبيرة من جهة الامتيازات التي يتمتـع بهـا رجـال الـدين والنـبلاء، وكـذلك بسبب الاختلاف في القوانين والأعراف المطبقة في الأنحاء المختلفة من البلاد[2].

في حين ينطلق جـورج بـيردو، مـن فكـرة السـلطة والقـانون كمعـايير وحيـدة لتصـنيف الـدول بحسب أشكالها. فهناك الدولة الموحدة أو البسيطة، برأيه، هي تلـك التـي تقـوم فيهـا فكـرة واحـدة للسلطة والقانون، بينما أن الدولة الفيدرالية هي تلك التي توجد فيها مجموعة أفكار حـول السـلطة والقـانون، ومـع أن ثمـة نموذجيـة أخـرى لأشـكال الـدول تصـنفها إلى قبليـة، وإقطاعيـة، ورأسـمالية، واشتراكية وغير ذلك، إلا أن هذا التقسيم يتخذ من طبيعـة العلاقـات الاجتماعيـة الاقتصـادية مرتكـزاً لمفهـوم السـلطة، وهـي معـايير ليسـت ثابتـة بصـورة دائمـة، ويمكـن أن تتغـير بتغـير الأوضـاع التـي

---

(1) يراجع في موقف بودان من فكرة السيادة: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سـابق ص 195، ص 247 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. رمزى الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 103، نقـلاً عـن د. عبد الكريم أحمد، أسس النظم السياسية، مرجع سابق، ص 93 وما بعدها.

(2) ج. د. آلن: تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر، لندن، 1938، ص 212.

أنشأتها[1]، من هنا نرى أن فكرة السلطة الموحدة، والقانون الموحد التي اعتمدها الأستاذ بيردو هي الأقرب إلى الواقع السياسي المعاصر.

فالسيادة هي الخصيصة التي تميز الدولة عن غيرها من المجتمعات السياسية أو الإدارية أو الإقليمية، حيث إن هذه التجمعات - بالرغم من تمتعها بقدر من الذاتية والاستقلال - إلا أنها تخضع في النهاية للدولة، فلا يمكن إذن أن تتسم بالسيادة، حيث لا يتصور وجود سيادتين أو أكثر على إقليم واحد، وفي وقت واحد.

ويوجب عدم الخلط بين السيادة والسلطة السياسية، حيث إن السيادة صفة من أوصاف السلطة السياسية والتي يُعد وجودها ركنًا من الأركان التي تقوم عليها الدولة[2].

حدود سيادة السلطة:

استكمالاً للفائدة في مجال بحث قضية سيادة الدولة، فسوف - يعرض الباحث - الإجابة على السؤال التالي: هل هي سيادة مطلقة أم أنها مقيدة؟ - حيث نجد أن البعض يطلق على هذا الموضوع عنوان أساس شرعية السلطة[3] أو مدى سلطان الدولة[4] أو سلطة الدولة بين الإطلاق والتقييد[5] أو الدولة القانونية[6].

وإذا كانت النظريات الثيوقراطية السابق استعراضها هدفت إلى تبرير السلطان المطلق أو بالأحرى أن سيادة الدولة مطلقة لا يرد عليها قيد فإن هذه النظريات لم يكتب لها البقاء لأن الإطلاق يقود إلى الاستبداد، لذا فإن السائد فقهاً هو أن سيادة الدولة يرد عليها التقييد، ولكن اشتهر الخلاف بين فلاسفة القانون حول الأسس التي يتم بمقتضاها تقييد سيادة الدولة[7].

---

(1) روبرت م. ماكيفر: "تكوين الدولة" ترجمة د. حسن صعب: دار العلم للملايين، بيروت 1984، الطبعة الثانية، ص 191 - 202.

(2) د. سعيد السيد علي: المبادئ الأساسية للنظم السياسية، مرجع سابق، ص 103.

(3) د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 157.

(4) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 59.

(5) د. مصطفى عفيفي: الوجيز في مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، الكتاب الأول النظم السياسية وتطبيقاتها الأساسية، الطبعة الثانية، 1999، ص 123.

(6) د. محسن العبودي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، 2001، ص 60 وما بعدها.

(7) د. صلاح الدين فوزي: المحيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، 1995، ص 152.

المبحث الثانى

تاثر شكل الحكومة بطبيعة شكل السيادة بالدولة

المطلب الأول

الدولة كاملة السيادة

يقصد بالدولة كاملة السيادة هي التي تملك مباشرة جميع الاختصاصات النابعة من قواعد القانون الدولي العام، فالدولة تتصرف بحرية في شئونها الداخلية والخارجية بدون تدخل أو إشراف من دولة أخرى.

وهكذا فالدولة كاملة السيادة هي تلك الدولة التي تتمتع باستقلال تام في مباشرة شئونها الداخلية والخارجية وممارسة سلطاتها، دون خضوعها لتأثير أو رقابة أو هيمنة أو توجيه دولة نافذة أخرى أو منظمة دولية، أي هي الدولة التي تتمتع بكافة حقوقها وتلتزم بكافة واجباتها الدولية، وهي في مباشرتها لذلك لا تخضع سلطتها لأي سلطات أخرى داخلية كانت أم خارجية.

ومن مظاهر الاستقلال الداخلي، على سبيل المثال لا الحصر هي: حرية اختيار الحكام، واختيار نظام الحكم المناسب لشعب الدولة، وكتابة دستورها، وإصدار القوانين والأنظمة واللوائح والقرارات التي تضمن تحقيق مصالح وأهداف الشعب الآنية والمستقبلية.

أما من مظاهر الاستقلال الخارجي، فهي: حرية الدولة في إقامة علاقاتها الدولية مع أشخاص القانون الدولي، وخاصة الدول والمنظمات الدولية والوكالات الدولية المتخصصة، بدءاً من الانتماء إليها مروراً بالاشتراك في أنشطتها وانتهاء الى الانسحاب منها أن قررت ذلك بإرادتها، ومن المظاهر الأخرى نجدها أيضا في حرية الدولة بإعلانها الحرب أو وقفها وعقد الصلح، وفي عقد المعاهدات والاتفاقيات أو الانضمام إليها أو الانسحاب منها.

ويرى البعض أن جميع أعضاء منظمـة الأمـم المتحـدة هـي دول كاملـة السـيادة، مسـتندين إلى الفقرة الأولى من المادة الثانية من الميثاق[1]، التي نصت على " أن الهيئة تقوم عـلى مبـدأ السـيادة بـين أعضائها".

إلا أن التطور الذي صار على مفهوم السيادة بفعل متغيرات استراتيجية دولية، قد جعلته يتصف بسمة المرونة والنسبية. فضـلا عـما نلاحظـه مـن تناقضـات فـيما بـين الـنص القـانوني الـدولي المـذكور وتطبيقاته العملية على أرض الواقع وخاصة من قبل الدول الكبرى راعية الميثاق نفسه والتي تعد أكـثر الجهات الدولية اختراقا لسيادة الدول الأخرى.

وهي الدولة التي لا تخضع في إدارة شئونها الداخليـة أو الخارجيـة لرقابـة أو هيمنـة مـن دولـة أخرى أي أنها مستقلة تمامًا في الداخل والخارج وأمثلة هـذه الـدول كثـيرة فجميـع الـدول الأعضـاء في الأمم المتحدة ينطبق عليها هذا الوصف.

والدول ذات السيادة الكاملة تكون مطلقـة الحريـة في وضـع دسـتورها وفي تعديلـه وفي اختيـار نظام الحكم الذي تريده وما دامت مثل هذه الدول تحترم تعهداتها الدولية فإن اختصاصها الدستوري يكون كاملاً ولا سلطان لدولة أخرى عليها بل أن تدخل الدول في شئون الدولة المستقلة مهما كان نظام الحكم فيها وأياً كان سياستها يعتبر عملاً عدائياً مـن جانـب هـذه الـدول وهـذا مـا تـقضي بـه قواعـد القانون الدولي العام[2].

(1) حيث وقع ميثاق الأمم المتحدة في 26 يونيه 1945 في سان فرانسيسـكو في ختـام مـؤتمر الأمـم المتحـدة الخـاص بنظام الهيئة الدولية وأصبح نافذاً في 24 أكتـوبر 1945. ويعتـبر النظـام الأسـاسي لمحكمـة العـدل الدوليـة جـزءاً متمماً للميثاق، وتنص الفقرة الأولى من المـادة الثانيـة مـن الميثـاق: – تعمـل الهيئـة وأعضـاؤها في سـعيها وراء المقاصد المذكورة في المادة الأولى وفقا للمبادئ الآتية:

1-تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها.

يراجع في ذلك: – ميثاق هيئة الأمم المتحدة: الفقرة الأولى من المادة الثانية منه، ويراجـع أيضـا: الأمـم المتحـدة: مقدمة قصيرة جـدًا: يـوسي إم هـانيماكي، ترجمـة محمـد فتحـي خضر، ط1، 2013، مؤسسـة هنـداوى للتعلـيم والثقافة، ص 12.

(2) د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيـزة في الـنظم السياسـية، مرجـع سـابق، ص 133، ويراجـع=

هذا وقد أكد ميثاق هيئة الأمم المتحدة مبدأ السيادة بين أعضائها مقررًا أنه ليس في ميثاق الهيئة ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشئون التي تكون من صميم السلطان الداخلي للدولة[1].

ومع ذلك فإن انتشار الديمقراطية ونضوج الرأي العام العالمي وارتباط الدول ببعضها كل ذلك أدى إلى مقابلة الحكومات التي تقوم بالعنف وتعتمد على القوة دون تأييد الشعوب ورضائها عنها بروح عدائية مع استهجان تصرفاتها واستنكار وضعها.

المطلب الثانى

الدولة ناقصة السيادة

هي الدول التي لا تتمتع بمباشرة اختصاصاتها، أي التي لا تتمتع بالاستقلال التام في علاقاتها وتصرفاتها الدولية، أو التعبير بإرادتها المستقلة في إبرام الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وإنما تتدخل دولة أخرى أو منظمة دولية في القيام بذلك لمصلحة هذه الدولة.

ودراسة المركز القانوني لهذه الأنواع المختلفة من الدول تتصل، بالقانون الدولي العام ولا يهمنا في مجال دراسة النظم السياسية هنا من هذا التقسيم إلا تأثيره في شكل الحكم ونظامه والاختصاصات الدستورية للدولة ومدى مساهمته في تحديد النظام السياسي في المجتمع.

وتختلف صور هذه الدول ناقصة السيادة[2]، وذلك حسب الظروف والأحوال على الوجه التالي:

= أيضا: د. عثمان خليل: القانون االدستوري، مرجع سابق ص 60 – ص 55 وما بعدها، وأيضا: د. حافظ غانم: الوجيز في القانون الدولي، مرجع سابق، ص 48 – ص 169 وما بعدها.

(1) د. عمرو حسبو: النظم السياسية والقانون الدستوري، 2004 – 2005، دار النهضة العربية، ص96، ويراجع أيضاً: د. فؤاد النادي: الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية، 1988، ص 126 – 127.

(2) د. صلاح الدين فوزي: المحيط، مرجع سابق، ص 194 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. عمرو حسبو: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 97 وما بعدها، وأيضا:=

1- الدول المحمية:

هي الدول التي توضع تحت حماية دولة أخرى، بمقتضى معاهدة أو اتفاقية، تتنازل فيها الدولة المحمية عن بعض سلطاتها وحقوقها لتقوم الدولة الحامية باتخاذ اللازم نيابة عن الدولة المحمية كتولي شئون الدفاع أو ضمان سلامة أراضيها وإبرام المعاهدات نيابة عنها، ومثال ذلك ما كانت عليه مصر منذ بداية الحرب العالمية الأولى سنة 1914 حيث وضعت تحت الحماية البريطانية[1] حتى جلاء القوات البريطانية سنة 1956 وأصبحت منذ هذا التاريخ دولة مستقلة كاملة السيادة ومطلقة الحرية في تصريف شئونها الداخلية والخارجية.

وكذلك من الدول التي وضعت تحت الحماية تونس حيث خضعت لحماية فرنسا منذ سنة 1881 حتى حصلت على استقلالها سنة 1956.

كما تنشأ الحماية اختيارياً عن طريق المعاهدات أو الاتفاقيات، فقد تنشأ الحماية مفروضة بطريق الجبر بغرض التمهيد لضم إقليم الدولة المحمية للدولة الحامية، وتسمى في هذه الحالة بالحماية الاستعمارية، ولا يتم ذلك إلا من جانب دولة قوية تفرض قوتها على دولة أخرى ضعيفة ومتأخرة[2].

2- الدولة التابعة:

هي الدولة التي تتبع دولة أخرى، والأصل في نظام التبعية الدولية أن تقتصر مظاهر نقص السيادة للدولة التابعة على الشق الخارجي للسيادة دون الشئون الداخلية، وذلك في قيام إحدى الدول الكبرى باغتصاب جميع أو بعض الاختصاصات السياسية والاقتصادية الخارجية للدولة التابعة، فتمحو بذلك الشخصية القانونية الدولية لها[3].

= د. سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 36 – 37، وأيضا: د. محمود محمد حافظ: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 412.

(1) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص 91 – 92.

(2) د. عمرو حسبو: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 98.

(3) د. مصطفى عفيفي: الوجيز في مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 170.

غير أن هذا النقص في مظاهر السيادة الخارجية لا يلبث أن ينعكس على المظاهر الداخلية لسيادة الدولة، مما يحول الدولة التابعة إلى تابع أمين للدولة الكبرى تدور في فلكها.

ومن أمثلة الدول التابعة، بلغاريا ورومانيا والصرب والجبل الأسود، والتي كانت تابعة للإمبراطورية العثمانية ثم تحررت الصرب بمقتضى معاهدات برلين المنعقدة في 13 يوليو سنة 1878، وأصبحت مملكة في 26 مارس سنة 1881، وتحرر الجبل الأسود بمقتضى هذه المعاهدات أيضًا، وأعلنت بلغاريا استقلالها في 15 أكتوبر سنة 1908، واعترفت تركيا باستقلالها سنة 1909[1].

3- الدول تحت الانتداب:

ترجع الجذور التاريخية الأولى لنظام الانتداب إلى الفكرة التي أعلنها الجنرال الذي يمثل إقليم جنوب غرب أفريقيا في خطابه الذي ألقاه عقب الحرب العالمية الأولى في مؤتمر لندن تعقيباً على المبادئ الأربعة عشر التي نادى بها الرئيس (ولسن) لشجب الاستعمار والاحتلال، فكانت هذه الفكرة بمثابة المظهر أو البديل لعبارات الاستعمار والاحتلال المستهجنة[2].

ثم جاء عهد أو ميثاق عصبة الأمم الصادر في فبراير سنة 1919 يتضمن نظام الانتداب في (المادة الثانية والعشرين منه) فكان ذلك بمثابة النشأة القانونية لهذا النظام، وقد نصت هذه المادة على إخضاع أنواع ثلاثة من الدول (المتخلفة حضاريًا - غير القادرة على إدارة شئون أقاليمها ذاتيًا والبعيدة عن مراكز الحضارة والعمران) لنظام الإدارة الدولية بواسطة الدول الكبرى المتقدمة التي يتم انتدابها من جانب عصبة الأمم.

---

(1) د. عبد العظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، 2000 – 2001، ص 193، ويراجع أيضا: د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، القاهرة، 1965، ص 127.

(2) د. مصطفى عفيفي: الوجيز، مرجع سابق، ص170 بالمتن والهامش وما بعدها. يراجع أيضا: د. عمرو حسبو: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 98.

ورغم الأهداف النبيلة الظاهرة لنظام الانتداب، وهي أن تعمل الدول الكبرى لترقي ورفع مستوى الدول الخاضعة تحت الانتداب أو الوصايا، إلا أنه كان في حقيقته وجوهره استعماريًا، حيث شملت الدول التي كانت خاضعة للدولة العثمانية ومنها الدول العربية مثل (سوريا - ولبنان) من جانب فرنسا وكذلك على فلسطين والعراق من جانب إنجلترا[1].

4- الدول الخاضعة للوصاية:

تخلصت الدول التي كانت خاضعة لنظام الانتداب المفروض عليها ونالت استقلالها وذلك عقب الحرب العالمية الثانية فابتدع ميثاق هيئة الأمم المتحدة[2] بعد الحرب العالمية الثانية، نظام الوصاية، ليحل محل الانتداب، وقد ذكرت المادة 76 من الميثاق أغراض هذا النظام ومنها العمل على رفع شأن أهالي الإقليم الموضوع تحت الوصاية في مختلف النواحي حتى تتمكن من الحصول على استقلالها، وتستطيع أن تحكم نفسها بنفسها[3].

ومثال الدول التي خضعت لنظام الوصاية (الصومال، وليبيا) طبقًا لنصوص ميثاق الأمم المتحدة المنعقدة في سان فرانسيسكو في 26 يونيو سنة 1945[4].

والمشمول بالوصاية هنا لا يتمتع بالشخصية الدولية، وبذلك تنتقص الوصاية من سيادة الدولة فلا تكون حرة في اختيار نظام الحكم الذي يناسبها ولا يتم لها ذلك إلا بالاستقلال بعد زوال الوصاية.

(1) صدر قرار المجلس الأعلى للحلفاء المنعقد في سان ريمون بتاريخ 21 أبريل سنة 1920 بالتوزيع النهائي للانتدابات بين فرنسا وانجلترا، بحيث اختصت فرنسا بسوريا ولبنان - وانجلترا بكل من الأردن وفلسطين والعراق أشار إليه د. مصطفى عفيفي: الوجيز، مرجع سابق، ص 172، وأيضا د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 169.

(2) يراجع فى ذلك: ميثاق هيئة الأمم المتحدة: مواد الأبواب 13، 12، 14 منه.

(3) د. عمرو حسبو: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 99.

(4) د. عبد العظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص193.

5 – الدول الموضوعة في حالة حياد دائم:

الحياد الدائم هو عبارة عن حالة قانونية توضع فيها الدولة، عادة، بناءً على معاهدة تبرمها ويترتب عليها تقييد بعض اختصاصاتها الخارجية كالقيام بحرب أو عقد بعض المعاهدات، وذلك مقابل ضمان سلامتها[1].

وتطبيقاً لذلك وضعت سويسرا في حالة حياد دائم بمقتضى مقررات مؤتمر فيينا سنة 1815، وتأيد هذا الحياد في معاهدة فرنسا سنة 1919[2].

6 – الدول المستعمرة:

هي الدول التي تخضع لسيطرة دولة أخرى أقوى منها، وتقوم تلك الدول القوية بقوة السلاح بالسيطرة واحتلال إقليم آخر، وتتعدد أغراض هذه الدول من هذا الاحتلال فقد تكون أغراض اقتصادية مثل نهب الخيرات والثروات الطبيعية الموجودة فيه أو استغلال اليد العاملة الرخيصة، أو اعتباراها سوقًا لتصريف منتجاتها... إلخ، وقد تكون لأسباب عسكرية مثل الموقع الاستراتيجي للبلد وتجعل منها قاعدة عسكرية لصالحها، وقد تكون أسباب سياسية من مراحل إظهار القوة والنفوذ في المجال الدولي[3].

وتكون الدولة المحتلة في معظم الأحيان مقيدة تمامًا في شئونها الداخلية، بل وتكون إرادة دولة الاحتلال هي الإرادة الحقيقية سواء في الداخل أو الخارج.

ومن أمثلة الدول المستعمرة – المستعمرات – التي كانت تتبع انجلترا تبعية كاملة ومنها (كندا واستراليا ونيوزيلندا) ثم تطور الأمر ورأت انجلترا أن تحقق بعض رغبات شعوب هذه المستعمرات، فمنحتها حكماً ذاتياً تستقل بموجبه ممارسة شئونها الداخلية، فأصدر البرلمان الإنجليزي – قوانين بإعلان دساتير فيها – واقتصرت مهمة البرلمان الإنجليزي على تسجيل الدساتير التي ارتضتها هذه المستعمرات فحسب[4].

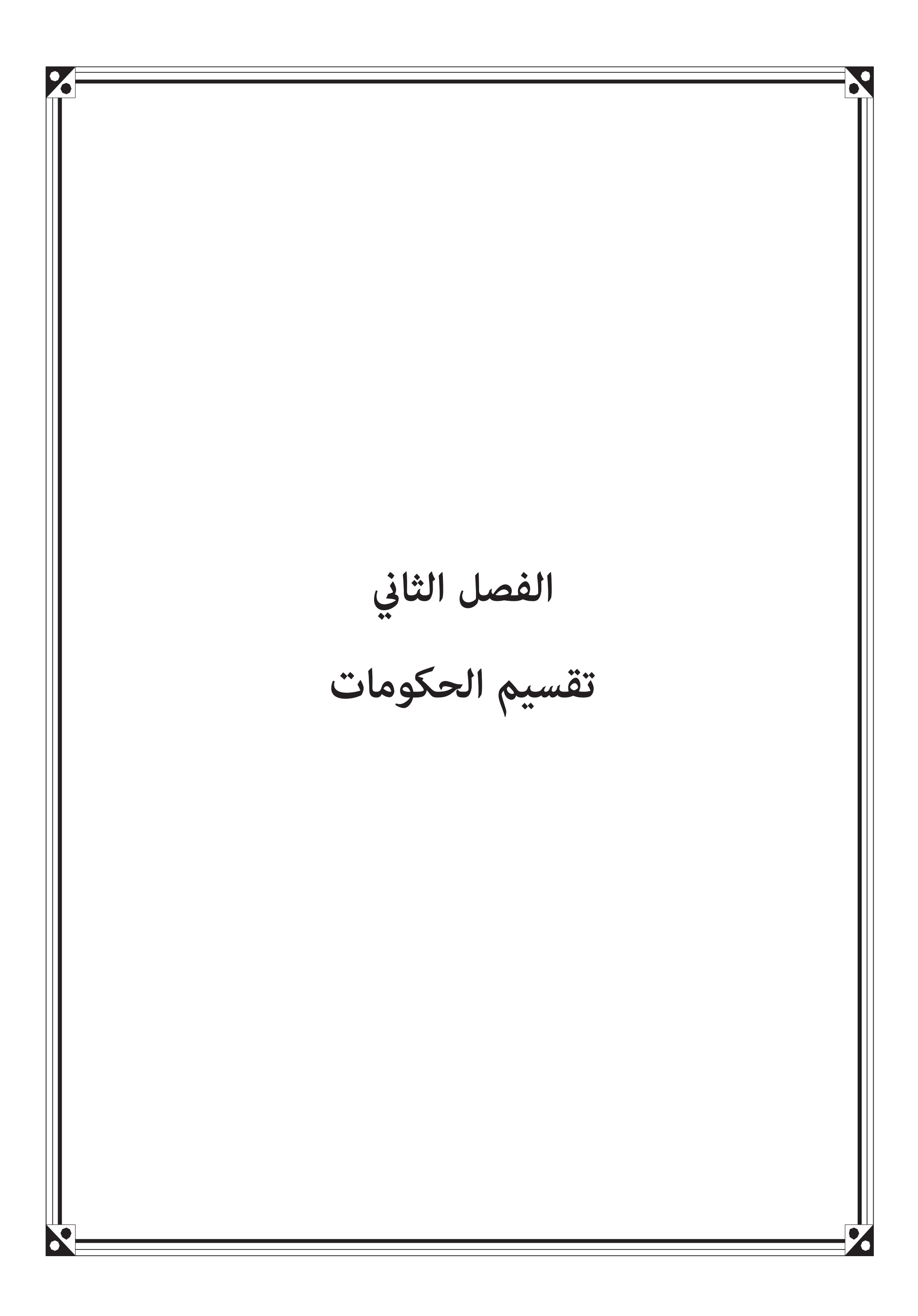
---

(1) د. محمد حافظ غانم: الوجيز في القانون الدولي، مرجع سابق، ص 216.

(2) د. صلاح الدين فوزي: المحيط، مرجع سابق، ص 200.

(3) د. عبدالعظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص195.

(4) د. اسماعيل البدوي: نظرية الدولة، دراسة مقارنة بالنظام السياسي الإسلامى، 1994، ط1، دار النهضة العربية، مرجع سابق، ص 136، وما بعدها.



الفصل الثاني

تقسيم الحكومات

الفصل الثاني

تقسيم الحكومات

بعد أن انتهينا من عرض النظرية العامة للدولة وشكل السيادة بها، باعتبارها الإطار الذي يقوم فيه النظام السياسي، والمجال الذي تمارس فيه السلطة العامة، فإننا ننتقل إلى دراسة الكيفية التي تمارس بها الدولة سلطاتها.

وتندرج هذه الدراسة تحت عنوان "الحكومة Government"[1]، بالرغم من أن هذا المصطلح له عدة معانٍ مختلفة في مجال النظم السياسية والقانون الدستوري.

فلدى العامة يعني هذا المصطلح كل عضو أو جهاز يملك قدراً من السيطرة العامة، ووفقاً لهذا المصطلح غير الدقيق فإن مجموع الهيئات الحاكمة والمسيطرة عن الدولة تندرج تحت لوائه، أي أنه يشمل جميع سلطات الدولة سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية.

ويقصد بمصطلح السلطة التنفيذ، أي رئيس الدولة ورئيس الحكومة والوزراء ومساعدوهم، وذلك باعتبارها السلطة التي تظهر دائماً للأفراد من خلال قيامها بمباشرة مهامها بصفة مستمرة سواء في الظروف العادية أو غير العادية، ويعد هذا المعنى أكثر المعاني استعمالاً، نظراً لأن السلطة التنفيذية هي الأكثر احتكاكاً بالأفراد.

وقد يقصد به مجرد الوزارة باعتبارها الأداة المحركة للسلطة التنفيذية، وهذا المعنى شائع الاستعمال في نظم الحكم البرلمانية، فيقال مثلاً أن الحكومة مسئولة أمام البرلمان، بمعنى أن الوزارة هي المسئولة.

وأخيرًا فقد يقصد بمصطلح الحكومة، نظام الحكم في الدولة، والوسيلة التي يتم بها إسناد السلطة، والكيفية التي تمارس بها، أي طريقة استخدام السلطة وممارسة الحكم، وهذا المعنى هو المتفق عليه كمصطلح للحكومة في مجال دراسة النظم السياسية، وهو الذي يعنينا في هذا المقام.

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، مرجع سابق، ص 493 – 394.

وفي ضوء هذا التحديد لمدلول الحكومة، ونعني به أنظمة الحكم، فإننا سوف نعرض في هذه الدراسة الأنواع أو أشكال الحكومات بصفة عامة عبر التاريخ، ومدى مساهمتها في تحديد النظام السياسي في المجتمعات المختلفة، خاصة الحكومات الديمقراطية باعتبارها أكثر الحكومات انتشاراً في دول العالم المعاصر.

فقد اهتم الفلاسفة وعلماء الفكر السياسي منذ أقدم العصور بوضع تقسيمات للحكومات، يتميز كل منها بسمات خاصة وخصائص معينة، وذلك لتعلق هذا الموضوع بكيفية ممارسة السلطة في الدولة، وكيفية إسنادها.

ويرجع الفضل في فكرة تقسيم الحكومات إلى الفلاسفة اليونانيين، والتراث الذي تركه أفلاطون في كتابيه "الجمهورية" و"القوانين" وتلميذه أرسطو في كتابيه "السياسة" و"الأخلاق" كما سبق التوضيح.

ونود أن نلفت الانتباه إلى ضرورة التمييز وعدم الخلط بين شكل الدولة وشكل الحكومة، فشكل الدولة يقصد به كيفية تركيب السلطة فيها، فهناك عدة أشكال تأخذها الدول، وأهمها تقسيمها إلى دول بسيطة ودول مركبة، أما الحكومة فهي الجهاز أو الأجهزة التي تمارس بها الدولة سلطتها السياسية، كأن تتخذ الحكومة – مثلاً – الشكل الملكي أو الشكل الجمهوري.

وليس ثمة تلازم بين شكل الدولة وشكل الحكومة، فقد تتفق الدول في أشكالها وتختلف في شكل حكوماتها، والعكس صحيح أيضًا، فقد تختلف الدول في أشكالها وتتفق في شكل حكوماتها، فعلى سبيل المثال: فقد تأخذ دول بسيطة الشكل الملكي لحكومتها، كالأردن والبحرين وهولندا، وقد تكون بسيطة الشكل أيضًا وتتخذ الشكل الجمهوري لحكومتها، مثل مصر والجزائر وفرنسا، وعلى الجانب الآخر، فإن الدول ذات الشكل المركب قد تختار لحكومتها الشكل الجمهوري، كالمكسيك والهند، وقد تختار الشكل الملكي كدولة الإمارات العربية[1].

(1) د. محمد ميرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 163 – 164.

وإذا كان هدف العلماء والفلاسفة من تقسيم الحكومات هو تصنيفها، والمقارنة بينها، وإبراز الخصائص الحميدة لكل منها، والمفاضلة بينها، فإن ذلك لا ينفي تأثر هؤلاء الفلاسفة والعلماء بعامل الزمان، واعتبار المكان، وبالأفكار التي يؤمنون بها، لذلك تباينت تلك التقسيمات طبقًا لتصور كل منهم لكيفية ممارسة السلطة، وكيفية إسنادها، مما أدى إلى ظهور تقسيمات عديدة في هذا الخصوص، بيد أنه، هناك شبه إجماع من الفقه على أن أهم هذه التقسيمات تتمثل في أربعة وهي: تقسيمها من حيث خضوعها للقانون من عدمه إلى حكومات قانونية وحكومات استبدادية، ومن حيث تركيز السلطة أو توزيعها هناك حكومات مطلقة وحكومات مقيدة، وبالنظر إلى كيفية تولي السلطة تنقسم إلى حكومات ملكية وحكومة جمهورية، وأخيرًا من حيث مصدر السلطة تنقسم إلى حكومات فردية وحكومات أقلية وحكومات شعبية أو ديمقراطية.

وسوف نقوم فيما يلي بشرح تفصيلي للتقسيمات السابق ذكرها وذلك على النحو التالي:



المبحث الأول

أشكال الحكومات وفقاً لخضوعها لمبدأ المشروعية

مبدأ المشروعية يقصد منه الخضوع للقانون، ويقصد بالقانون هنا المعنى الواسع له، أي الذي يشمل كل قواعد القانون القائم في الدولة من دستور وتشريع وعُرف ومبادئ القانون الطبيعي.

ويقوم هذا التقسيم على أساس خضوع الحكومة أو عدم خضوعها للقانون، ففي الحالة الأولى نكون أمام حكومة قانونية، وفي الحالة الثانية نكون أمام حكومة استبدادية، وهو ما سنفصله في المطلبين التاليين:

المطلب الأول

الحكومات القانونية (الحكومة مقيدة السيادة)

يقصد بالحكومة القانونية الحكومة التي تخضع لحكم القانون في جميع تصرفاتها القانونية والمادية، شأنها شأن الأفراد، أي أن كل السلطات العامة في الدولة سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، تتقيد بالقانون وأحكامه والأنظمة المطبقة في الدولة.

ويقصد بالقانون هنا كل القواعد المجردة الملزمة للسلطة سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة، وتتمثل في القواعد القانونية المكتوبة في التشريعات الدستورية، والتشريعات العادية التي تصدرها السلطة التشريعية، واللوائح، والقرارات التي تصدرها السلطة التنفيذية، أما القواعد القانونية غير المكتوبة فتتمثل في العرف، والمبادئ العامة للقانون.

والخضوع للقانون لا يعني وحدة القانون المطبق على الجميع سواء كان حاكماً أم محكوماً، بل يعني تطبيق القواعد القانونية تبعاً لموضعها ومرتبتها[1].

وقد يرى البعض أن استطاعة الحكومة تغيير القوانين أو إلغاءها في أي وقت تشاء، يجعل من احترامها لها أمر عديم الجدوى، طالما تستطيع أن تغير تلك القوانين

(1) د. محمود حافظ: الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص72.

وفقًا لرغباتها، وحتى تتلاءم مع تصرفاتها، ولكن هـذا الـرأي جانبـه الصـواب، ولا ينفـي عـن الحكومـة وصف القانونية، طالما أنها تتبع في تعديل أو تبديل القوانين، الإجراءات المنصوص عليها قانونًا، وخاصـة أن من حق الحكومة، بل ومن واجبها إجراء مثل هذا التعديل أو ذلك التبديل، طالما تقـتضي المصـلحة العامة ذلك[1].

أما عن الطرق الشرعية لتقلد السلطة:

يقصد بطرق تقلد السلطة كيفية الوصول إلى مقاعد الحكم، وبطبيعة الحال يقتصر حديثنا عـلى الطرق الشرعية لتقلد السلطة، وبالتالي لا نتعرض لطرق الاستيلاء على السلطة بطريق القوة كـالثورة أو الانقلاب وعلى ذلك فإن التاريخ السياسي والدستوري يؤكد أن هذه الطرق ثلاث[2] هي كالآتي:

(1) الوراثة:

تعني هذه الطريقة أنـه في حالـة وفـاة أو اسـتقالة صـاحب السـلطة فـإن هـذه الأخـيرة تنتقـل بطريقة تلقائية إلى الوارث المحدد برابطه الدم (ولي العهد)، ولا خيار للشعب في اختيار شخص الحاكم وفقاً لنظام الوراثة.

ويرجع تاريخ نظام وراثة العرش إلى الحضارات القديمة، ويعتبر أحدى السمات الأساسـية للـنظم الملكية.

وقد يتم تنظيم وراثة العرش بحصرها في رابطة نسب الأبوة أو الأمومة أو الاثنين معًـا، وقـد يـتم وراثة العرش بحصرها في الأبناء البكر، وعلى أي حال فإن أمور الحكم لا تخرج مـن العائلـة حتـى ولـو انتقلت من أسرة إلى أسرة طالما أنها في إطار رباط الدم الملكي.

ونجد أمثلة التطبيقات المباشرة لنظام الوراثة في الأنظمة الملكية المعاصرة والتي يمكـن تقسـيمها إلى قسمين:

---

(1) Wade , Edward and Phillip, G: constitutional law, Longman company, London 3 edition, p.19.

(2) د. صلاح الدين فوزي: الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 260 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. محمد كامـل ليلـة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 223، وأيضا: د. عبـد الغنـى بسـيونى: الـنظم السياسـية والقـانون الدسـتوري، مرجع سابق، ص 178.

أ – الأنظمة الملكية المقيدة: وهي التي لا يحوز فيها للملك أية سلطات حقيقية مثل (انجلترا واليابان) أو تلك التي يحوز فيها الملك سلطات محدودة ومقيدة مثل (هولندا).

ب – الأنظمة الملكية المطلقة: وهي التي يحوز فيها الملك معظم السلطات، بل وكلها أحيانًا، ويحكم الملك بمفرده وقد يعاونه هيئة تخضع لسلطاته، بحيث يبقى دائمًا هو السلطة العليا[1].

أما عن أمثلة التطبيقات غير المباشرة، وهي التي تلاحظها في تكوين بعض البرلمانات – مثل مجلس اللوردات في انجلترا – والذي يتولى النواب فيه مناصبهم بالميراث وهم عادة من النبلاء[2].

(2) التعيين:

يقصد بهذا الأسلوب أن يقوم من بيده السلطة بتعيين من سيخلفه، ولكن يختلف عن الوراثة بأنه لا يتم تلقائياً بمقتضى رابطة الدم، كما يختلف عن نظام الانتخاب الذي سوف نتحدث عنه. فإن المحكومين في طريقة التعيين لا يشاركون في اختيار الحاكم الجديد.

وتطبيقات هذا الأسلوب أنه يتم التعيين لفرد واحد، مثل ما قام به المجلس الأعلى الفاشيستي في إيطاليا بتعيين خلف لموسوليني، وأيضًا فإن الجنرال فرانكو في يونيو سنة 1869 قد عين الملك خوان كارلوس خلفًا له ملكًا لأسبانيا، وقد يكون التعيين لعدة أفراد، مثل ما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) قد اختار ستة منهم علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة والزبير، ولم يختر عمر واحدًا مثلما اختاره الخليفة أبو بكر، ولكن اختيار عمر بن الخطاب لهؤلاء الستة كان معلقاً على شرط موافقة المسلمين، ويتحقق ذلك (بالبيعة).

(1) Maurice Duverger: institutions politiques et droit constitutionnel, op. Cit., p.414.

(2) د. صلاح الدين فوزي: الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 263.

(3) الانتخاب:

سوف نتناول موضوع الانتخاب فيما بعد، ولكن نشير إليه هنا حيث يعد الانتخاب إجراءً ديمقراطيا حقيقيا ما دام الحكام يتم اختيارهم بواسطة المحكومين.

ويعتبر الانتخاب من أكثر الأنظمة انتشاراً في عالم اليوم، وهو مقترن دائماً بالنظم الجمهورية، ولكن يجب أن يصاحب تقرير الانتخاب، ضرورة احترام الحريات والحقوق السياسية للمواطنين.

والانتخاب يعني اختيار المحكومين من حكامهم ونوابهم من بين عدة مرشحين، ولكن هناك الاستفتاء سواء على موضوع أو على شخص، ففي الاستفتاء لا مجال إلا بالموافقة أو عدم الموافقة[1].

المطلب الثاني

السيادة المطلقة للحكومة (الحكومة الاستبدادية)

الحكومة الاستبدادية هي الحكومة التي لا تخضع في حكمها للقانون، أو لأية أنظمة ثابتة، ولا يحد من سيادتها شيء، فهي تعتبر نفسها فوق القانون، وتستثني نفسها من الخضوع له، فالقانون في نظرها قيد على الأفراد، ولكن لا يُعد قيدًا على الحكام، ولا إلزام له عليها مطلقا، ولهذا تستحل هذه الحكومة لنفسها اتخاذ أي نوع من الإجراءات في مواجهة الأفراد، بمصادرة ممتلكاتهم، أو بتقييد حرياتهم، ولا يوجد قيد قانوني يمنع السلطة من ذلك، ولا يكون في وسع الأفراد اللجوء إلى القانون لحمايتهم من تعسف السلطة، لأن القانون لا يستطيع أن يحميهم، وباختصار فإنه في ظل الحكومة المستبدة لا يمكن أن توجد حريات حقيقية، لأن الاستبداد يؤدي إلى إهدار الحريات.

ويُقصد بها تلك الحكومة التي تتركز السلطة فيها في يد شخص واحد أو هيئة واحدة، مع خضوع هذا الشخص أو هذه الهيئة للقانون، وبذلك تختلف

(1) د. صلاح الدين فوزي: الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 267 وما بعدها.

الحكومة المطلقة عن الحكومة الاستبدادية بأن الأخيرة لا تخضع لأحكام القانون.

وقد وجدت الحكومات المطلقة في الملكيات القديمة التي سادت دول العالم طوال القرون السابقة على القرن السابع عشر، حيث كان الملك يجمع في يده كل السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية، ولكن انحسرت معظم هذه الحكومات بتخلص انجلترا من الملكية المطلقة بثورة 1688، ثم بقيام الثورة الفرنسية عام 1789[1].

ولقد ندد بالحكومات الاستبدادية مفكرون سياسيون في شتى البلاد التي كانت سائدة فيها وواجهت تلك الحكومات حملات معارضة إلى أن أطيح بتلك الأنظمة وتلاشت[2].



(1) د. محسن خليل: النظم الدستورية، مرجع سابق، ص 410.

(2) د. محمود حافظ: الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 72.

المبحث الثانى

شكل الحكومة من حيث مصدر السلطة

يقوم هذا التقسيم على أساس مصدر السيادة والسلطة في الدولة، وهل يكون لفرد؟ أم لهيئـة أو مجموعة من الشعب؟ أم للشعب؟

فإذا كانت السلطة مركزة في يد فرد نكون بصدد ملكية فردية، وإذا كانت مركزة في يـد هيئـة أو عدد محدود من الأفراد نكون بصدد الحكومة الأرستقراطية أو حكومة الأقلية، وإذا كانت مركزة في يد الشعب نكون بصدد حكومة الشعب أو الحكومة الديمقراطية.

وسوف نتناول فيما يلي الأنواع الثلاثة بالتفصيل المناسب على النحو الاتى:

المطلب الأول

الحكومة الفردية

المونارکية[1] هي التي تقوم على أساس حكم الفرد، أي أن السلطة تنحصر فيها وتتركز في يـد فـرد واحد ينفرد بها ويسيطر عليها ويباشرها بنفسه، أيًا كانت تسمية هذا الفرد، فقد يكـون ملكـاً أو أمـيراً أو إمبراطوراً أو قيصرا أو ديكتاتوراً وفقاً لنظام الحكم في الدولة، والذي قد يكون وراثيًا أو غير وراثي.

والحكومة الفرديـة إمـا أن تظهـر في صـورة الملكيـة المطلقـة وإمـا أن تظهـر في صـور الحكومـة الديكتاتورية.

---

(1) نظام الحكومة الفردية هو النظام الذي كان سائد في المجتمعات القديمـة، ويرجـع ذلـك في الاعتقـاد الـذي كـان سائدًا بأن السلطة السياسية امتياز لمن يملكها، أو من اكتسـبها بفضـل مـا لـه مـن صـفات شخصـية وهبتهـا لـه الطبيعة أو استمدها من الاله، يراجع في ذلك: د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 250.

وتنقسم الحكومة الفردية وفقًا لمعيار أرسطو الموضوعي، والذي ينظر فيه إلى هدف الحاكم من الحكم[1]، إلى الحكومة الملكية والحكومة الديكتاتورية، وسوف نتناول هذين النوعين في فرعيين على النحو التالي[2].

الفرع الأول

الحكومة الملكية المطلقة

تعني الحكومة الملكية المطلقة أن نظام الحكم فيها هو نظام ملكي، يحكم فيه الملك حكماً مطلقاً، أي أن السلطة بمظاهرها الثلاثة من تشريعية وتنفيذية وقضائية تتركز في يد فرد واحد لا يشاركه فيها أحد، ويتولى هذه السلطة بالوراثة، أو أن الله هو الذي ولاه كما يدعي البعض (طبقًا للنظريات الثيوقراطية سابقة البيان).

وفي نظام الملكية المطلقة، ليس هناك ما يمنع من وجود هيئات أخرى إلى جانب الحاكم، طالما أنه هو الذي يهيمن على صنع القانون وتعديله وإلغائه، حيث يظل الملك صاحب السلطة العليا، وتظل الحكومة فردية.

والملكية المطلقة قد تكون قانونية، وذلك في حالة خضوع الملك في مباشرته للسلطة لحكم القانون، وقد تكون استبدادية، إذا لم يخضع الملك الذي جمع بين يديه كافة السلطات لحكم القانون[3].

ونظام الحكومة الملكية المطلقة هو أقدم نظم الحكم ظهوراً في التاريخ، وأكثرها شيوعاً في العديد من الدول منذ القدم، وحتى قيام الثورة الفرنسية عام 1789، ثم تغير هذا الوضع بسبب ارتفاع وعي الشعوب وانتشار الأفكار

(1) د. عمر حسبو: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 150، ويراجع أيضا: د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص243.

(2) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 244 – 245.

(3) Duverger Maurice: institutions politiques et droit constitutionnel, op. Cit., p. 402.

الديمقراطية، وكانت انجلترا من أسبق الدول في التخلص من نظام الملكية المطلقة بالقضاء على حكم آل ستيوارت في ثورة سنة 1688 وأقاموا بدلاً منه النظام الملكي المقيد وتولية أسرة (أورانج) الحكم في فبراير سنة 1689 بمقتضى وثيقة الحقوق (Bill Of Rrights) وتحولت الملكية المطلقة إلى ملكية دستورية[1].

ولا يخفى على أحد أن الملكية بهذا المفهوم تتنافى مع مبدأ السيادة الشعبية سواء ارتبطت تلك السيادة بنظرية سيادة الأمة أو نظرية سيادة الشعب[2] كما تم توضيحها مسبقاً.

وتستند هذه الحكومة إلى فكرة أن هناك شخص أو عائلة لها حق ذاتي في تولي الحكم وقد كان هذا النظام هو السائد قديماً في معظم دول العالم، إلا أنه قد صار أقل انتشاراً في الوقت الحاضر لتحول الكثير من النظم من الحكم الملكي إلى الحكم الجمهوري وخاصة في أعقاب الثورة الفرنسية، ويبرر الفقه استمرار بعض الأنظمة الملكية، بأن ذلك يرجع إلى إرادة تلك الشعوب والتي تملك تغيير هذا النظام أو تغيير الملك بآخر إذا رأت أنه لا يعمل لتحقيق مصلحتها[3].

ويقوم نظام الحكومة الملكية المطلقة على أساس تركيز سلطة الدولة في يد شخص واحد لا يشاركه فيها أحد وتكون مطلقة، حيث تئول إليه السلطة بالوراثة أو من الله كما يدعي البعض.

---

(1) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 63 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. محمود حافظ: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص79، ويراجع أيضا:

- Jenning – Sir Ivor: The law and the constitution, op. cit., p. 280

(2) Burdeau Georges: droit constitutionnel et institutions politiques, op. cit., p. 94.

ويراجع أيضا: د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 23، وأيضا: د.إبراهيم شيحا: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 301.

(3) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 257 – 258 المتن والهامش، مثال ذلك: عزل الشعب الإنجليزي الملك دوق وندسور عندما تزوج من امرأة مطلقة، وعزل الشعب السعودي الملك سعود في الستينيات، لسوء بعض تصرفاته.

يراجع في ذلك: د. حسين عثمان: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 189 وما بعدها.

ولا تستند هنا السلطة إلى الشعب، ولا يسأل الملك في هذا النظام أمام أحد من البشر، ولا يملك أفراد الشعب الا الخضوع للملك وإلا كانوا خارجين عن الدين وأحكام الله صاحب السلطة ومصدرها وتعرضوا للعقاب الديني حيث يُعد هذا النظام أحد آثار أو نتائج النظريات الدينية (الثيوقراطية)[1].

ومن أمثلة الحكومات المطلقة، تلك النظم القديمة التي سادت في أوربا قبل الثورة الفرنسية، حيث كان يجمع الملك في يده جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وأيضاً حكم محمد على وخلفائه في مصر قبل صدور دستور سنة 1923[2].

الفرع الثاني

الحكومة الديكتاتورية

الحكومة الديكتاتورية هي التي ينفرد فيها الحاكم بالسلطة بعد أن يستولى عليها بالقوة أو بفضل كفاءته ومجهوده، أو باعتباره بطلاً قومياً حقق النصر لشعبه أو أن يقود شعبه نحو المجد.

وإذا كانت الحكومة الديكتاتورية تتفق مع حكومة الملكية المطلقة في انفراد شخص معين بالسلطة، إلا أنها تختلف عنها من حيث مصدر السلطة، وأساس تبريرها، ومن حيث الهدف منها[3].

فمن حيث مصدر السلطة، نجد أن الحاكم في الملكية المطلقة يصل إلى السلطة عن طريق الوراثة، بينما في الحكومة الديكتاتورية يصل إليها اعتماداً على قوة شخصيته وكفاءته الشخصية ونفوذه، فالديكتاتورية إذن شخصية وليس وراثية كالملكية المطلقة.

(1) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 346.
(2) د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 100.
(3) د. عبد الغني بسيوني: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 191 – 192.

ومن حيث تبرير أساس السلطة، فإن الحاكم في الملكية المطلقة يقيم سلطاته – في العادة – على أساس إلهي، أما الديكتاتورية فإنه لا يلجأ إلى نظريات دينية، بل يعتمد على قوته وشخصيته وقوة أنصاره.

أما من حيث الهدف، فإن الملوك يهدفون غالباً إلى تحقيق مآرب شخصية لهم ولذريتهم من بعدهم، في حين أن الديكتاتور يهدف من وراء سلطاته إلى تحقيق مصلحة عامة يضمن من خلالها رضاء الشعب عنه وإقباله عليه[1]، ولكن قد يفشل أحيانًا، فتكون الكارثة بالنسبة للديكتاتور في فقد هيبته الشخصية، وأيضًا بالنسبة للوطن وليس هذا فحسب بل وربما ما يلحق البشرية كلها من أضرار، فمازلنا نذكر الكوارث التي لحقت بالإنسانية من مغامرات (موسوليني) في إيطاليا و(هتلر) في ألمانيا[2] بعد الحرب العالمية الأولى.

ويختلف مصدر السلطة في نظام الحكومة الملكية المطلقة حيث ترجع إلى مصدر إلهي أو ديني، في حين أن مصدر السلطة في الحكم الديكتاتوري ترجع إلى قوة شخصية الحاكم ونفوذه وسيطرته.

وكان نظام الحكومة الفردية هو السائد في المجتمعات القديمة سواء في شكله الملكي أو الديكتاتوري.

ولقد ساعد على الاستبداد بالسلطة في المجتمعات القديمة بساطة الشئون العامة في هذه المجتمعات، وعدم حاجتها إلى سلطات متنوعة ومختلفة وبالتالي

(1) د. رمضان بطيخ: النظم السياسية والدستورية، دراسة فى الوثائق المصرية 1805 – 2007، دار النهضة العربية، 2008، ص 326.

(2) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص 327 وهامش ص 329، ويراجع أيضا: د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، وص 247، وأيضا:

- Duverger Maurice: institutions politiques et droit constitutionnel, op. Cit., p. 420.
- Jenning Sir Ivor:The law and the constitution, op. cit., pp. 281 – 282.

(3) د. عاصم أحمد عجيلة: النظم السياسية، مؤلف مشترك سنة 1986، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ص 26، المتن وهامش(1).

لم يكن هناك مجال لمعرفة ما إذا كان الأوفق تركيز السلطة أو توزيعها في هذه المجتمعات[1].

أما عن خصائص الحكومة الديكتاتورية:

فتتميز الحكومة الديكتاتورية بمجموعة من الخصائص منها:

1- التركيز على شخصية رئيس الدولة (الزعيم الملهم)، ومنحه صفات خارقة لا يتمتع بها البشر وأنه فوق مستوى البشر، ويروج الشائعات عن عظمة هذا الديكتاتور، جهاز إعلامي قوي، وأنصاره، والمستفيدين من النظام[2].

2- كبت الحريات الفردية وانعدامها، ومنع المعارضة والرأي الآخر كلياً.

3- عدم وجود أي نوع من الرقابة على تصرفاته مع تركيز السلطة.

4- تركيز السلطات بطريقة شديدة في يد (الديكتاتور) الحاكم الملهم، مثل جمعه بين رئاسته للدولة والحكومة، ووزارتي الدفاع والداخلية على سبيل المثال.

5- قيام الحكومة الديكتاتورية على نظام الحزب الواحد والمصالح الشخصية[3].

6- إلهاء الشعب بمشاكله الاقتصادية وطرق حلها، أو بعض الأوهام والشعارات التي تلهب مشاعر الجماهير المخدوعة، كالادعاء بأن الشعب الألماني أفضل الشعوب والتعصب لهذا الجنس، أو استعادة إيطاليا لمجد الإمبراطورية الرومانية.

وتلك الخصائص للأنظمة الديكتاتورية يتضح منها، أنها بعيدة كل البعد عن الديمقراطية كما ادعى أبطالها وأنصارها – إلا أنها لا تعترف بمبدأ السيادة الشعبية أو حريات الأفراد، فهو نظام طارئ ما لبث أن يقوم حتى يندثر وتلفظه

---

(1) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 326.

(2) Baradat Leon: Political ideologies, Their Origins and Impact, Prentice, Hall, Inc.N.J. 1979, p. 143.

(3) د. عبد الحميد متولى: نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1985، ص 342، ويراجع أيضا:

– Baradat Leon: Political ideologies, op. cit., p. 431.

الشعوب بزوال الظروف وتتجه إلى النظام – الطبيعي – حيث تنعم الشعوب في طلب الحرية والعدالة.

المطلب الثاني

حكومة الأقلية

سنعرض فيما يلي لماهية حكومات الأقلية، ثم صورها في الفرعين التالي:

الفرع الأول

ماهية حكومات الأقلية

حكومات الأقلية هي الحكومات التي تكون السيادة أو السلطة فيها مركز في يد فئة قليلة متجانسة من أفراد الشعب.

وتمثل حكومة الأقلية الحالة الوسطى بين سلطة الفرد وسلطة الشعب، أي بين الحكومة الفردية التي تركز السلطة في يد فرد واحد والحكومة الديمقراطية التي يجعل السيادة ملكاً لمجموع أفراد الشعب، فلا ينفرد فرد واحد بالسلطة كما في النظم الملكية والديكتاتورية، ولا تسند السلطة إلى الشعب، كما في النظم الشعبية، وإنما يتولى السلطة عدد من الأفراد يمثلون هيئة أو طبقة يتميزون بمميزات خاصة.

كما تُعد حكومة الأقلية حلقة الانتقال من الحكم الفردي إلى الحكم الديمقراطي، فوفقاً لنظام الدورة الأرسطية التي يفسر بها أرسطو كيفية تعاقب النظم المختلفة والأدوار التي تمر بها الدولة، تكون حكومة الأقلية هي النظام الذي يعقب الحكم الفردي ويسبق الحكم الديمقراطي.

فالدول تبدأ بنظام ملكي صالح فيما يسمى بالملكية الأبوية، ولكن ما يلبث أن يستبد الملك بالرعية، ويستغل الحكم لمصلحته الشخصية، فتقوم الثورة التي تطيح بالنظام الملكي وتحل محله حكم الأقلية من قادة الثورة، وهذا النظام يبدأ صالحًا هو الآخر، ولكنه سرعان ما يفسد على مر الزمن حيث تستبد هذه الأقلية

بالحكم، مما يؤدي إلى قيام ثورة جديدة تقيم نظامًا شعبيًا يستند إلى إرادة الأغلبية[1].

وقد أكد التاريخ حقيقة نظرية أرسطو هذه، حيث ثبت صحتها في كثير من الدول، ومثال ذلك انجلترا، فقد كانت مثالاً واضحًا لحكومة الأقلية في القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، حيث كانت السلطة مركزة في يد الملك لا يشاركه فيها أحد، وقد تطور هذا النظام إلى حكم للأقلية الأرستقراطية، حيث أصبح الملك لا يمارس السلطات العامة بمفرده، وإنما يشاركه في ذلك البرلمان، وكان هذا البرلمان مكونًا بطريقة أرستقراطية سواء بالنسبة لمجلس اللوردات أو بالنسبة لمجلس العموم، فكان مجلس اللوردات يتكون من الأشراف ورجال الدين ولا زال يحتفظ بهذا التكوين الأرستقراطي حتى الآن، في حين كان مجلس العموم يتم انتخاب أعضائه حتى سنة 1832 على أساس أرستقراطي إذ كان يشترط في الناخبين أن يكون لديهم نصاب مالي معين، مما جعل الأمر يقتصر على فئة قليلة ثم تطورت الأوضاع منذ عام 1832، حيث بدأ تطور جديد في نظام الحكم، وحين أخذ بمبدأ الاقتراع العام، بمعنى أنه لا يشترط في الناخبين أي شروط خاصة تتعلق بالمال أو الكفاءة أو التعليم، وبذلك صارت أغلبية الشعب تشترك في انتخاب أعضاء مجلس العموم، كما أن اختصاصات مجلس اللوردات ذي التكوين الأرستقراطي بدأت تتضاءل وتنكمش بالتدريج، بينما تتسع في الوقت ذاته اختصاصات مجلس العموم الممثل للشعب وتتزايد سلطاته. وصاحب كل ذلك تحول سلطة الملك إلى مجرد سلطة رسمية، أي أصبح كما يُقال يملك ولا يحكم، وانتهى التطور بأن أصبح نظام الملكية في انجلترا ديمقراطياً.

وتمثل حكومة الأقلية تطوراً أكثر تقدماً في النظم السياسية، وذلك بالمقارنة بنظم الحكومة الفردية التي تتركز فيها السلطة في يد الملك المطلق أو الديكتاتور الأوحد، أما في حكومة الأقلية فالسلطة والسيادة لم تعد في يد فرد واحد، بل

(1) د. محمد عبد العال السنارى: النظرية العامة للقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 269 – 270.

أصبحت في يد قلة أو مجموعة محدودة من الأفراد تهيمن على حكم البلاد وممارسة السلطة.

ومن ثم تعتبر حكومة الأقلية مرحلة وسطى في تطور الأنظمة السياسية فهي تأتي بعد الحكومة الفردية وقبل الحكومة الديمقراطية[1].

ويأخذ نظام حكومة الأقلية صوراً ومسميات عديدة وفقاً لنوع وطبيعة الفئة القليلة الحاكمة، ومن أهم هذه الصور تتناول فيما يلي:

1- الحكومة الأرستقراطية.

2- الحكومة الأوليجارشية.

3- الحكومة التيوقراطية.

4- الحكومة العسكرية.

وسنتناول هذه الأنواع من حكومات الأقلية في أربعة اغصان على النحو التالي:

الغصن الأول

الحكومة الأرستقراطية

الحكومة الأرستقراطية[2] هي الحكومة التي تجعل الحكم والسلطة فيها لقلة متميزة بسبب أصلها أو علمها أو خبرتها أو مركزها الاجتماعي أو غير ذلك.

وهي التي تكون فيها تلك الأقلية الحاكمة من طبقات المجتمع المتميز بفضل أصولها وعرقها أو بسبب عملها أو مركزها الاجتماعي أو الثروة[3].

(1) د. نعمان أحمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 224.

(2) تبدو طبيعة القائمين على السلطة في هذا النوع من الحكومات من تسميتها، فاصطلاح Aristocratie مشتقة من كلمتين إغريقيتين هما Aristos بمعنى متميز و Kratos بمعنى حكم أو سلطة، أي أن كلمة أرستقراطي تعني حكم المتميزين أوحكم أصلح الناس.

(3) د. محسن خليل: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 399. ويراجع أيضا: د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 114 وما بعدها، وأيضا: د. حسين عثمان: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 318 وما بعدها.

وخير مثال لهذه الصورة من الحكومات التي تولت حكم انجلترا عام 1689[1] عقب القضاء على نظام الملكية المطلقة وإقامة نظام الملكية المقيدة، حيث يشارك البرلمان الملك في ممارسة السلطة، وكان برلمانًا أرستقراطيًا، وذلك لعدم تقرير نظام الاقتراع.

في ذلك الوقت حتى عام 1832 حيث تقرر الاقتراع العام ويقترب من هذا النظام جميع صور الحكم التي تقيد حق الانتخاب بقيود خاصة. مثل ضرورة الحصول على درجة علمية معينة أو امتلاك قدر معين من المال، أو الانتماء إلى طبقة اجتماعية متميزة كما كان عليه الأمر في صور الحكم المصرية قبل صدور دستور سنة 1923، والدساتير الفرنسية التي تلت الثورة مباشرة قبل دستور1791، ودستور سنة 1793، ودستور سنة 1795[2].

الغصن الثاني

حكومة الأثرياء (الأوليجارشية)

هي التي تنحصر فيها السلطة في يد الأقلية الغنية، فالثروة والغنى هي أساس حيازة السلطات في هذه الحكومة.

(1) وهى فترة الثورة المجيدة (بالإنجليزية: Glorious Revolution)، وكذلك عرفت باسم ثورة 1688 فهى ثورة قام بها البرلمانيون الإنجليز بالتحالف مع ويليام الثالث الحاكم الأعلى لجمهورية هولندا، وقد تمثّل نجاحها في عزل الملك جيمس الثاني، وتنصيب ابنته ماري وزوجها وليم اورانج ملكين على إنجلترا، كما تمثّل ذلك النجاح بشكل واضح في "إعلان الحقوق" الذي أصدره البرلمان الإنجليزي عام 1689، وقد استعرض إعلان الحقوق المظالم التي ارتكبها الملك جيمس الثاني في حقِّ الشعب، واشترط على الملك الجديد عدم القيام بأي عمل يؤدي إلى الانتقاص من حقوق الشعب، يراجع في ذلك:

- Harris Tim, Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720. London, 2006 , Allen Lane, p. 440.

(2) د. عبد العظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص293، ويراجع أيضا: د. ربيع أنور فتح الباب: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 214.

وفي ظل هذا النظام، فإن الحقوق السياسية تكون قاصرة على من يتوافر لـه نصـاب مـالي معـين من الثروة أو دفع الضرائب، وبالتالي فإنها تأخذ بحق الاقتراع المقيد بنصاب مالي، بحيث تقتصر ممارسة هذا الحق على أقلية، كما حدث في دستور 1814، 1848 في فرنسا.

وهذه الحكومة تعد مخالفة لمبدأ المساواة بين المواطنين الذي تقوم عليه النظم الديمقراطية، كما يترتب عليه أن تعمل الطبقة الحاكمة من الأثرياء عـلى تفضـيل مصـالحها عـلى مصـالح الجماعـة، وأن يكون هدفها هو أن تزداد ثراء دون مراعاة المصلحة العامة.

وتتركز السلطة في هذه الصورة من حكومة الأقلية، في يد طبقة الأغنياء.

وقد عرف التاريخ الإنساني الكثير من صور الحكم الأوليجارشي، إذ إنه كثيرا ما اعتبرت الثروة هـي القيمة الأساسية والمصدر الأول لجلب الاحـترام ومـبررًا لازمًـا وكافيًـا للمشـاركة في أمـور الحكـم. ومـن المؤكد والمشاهد عملاً أن تركز الثروات الطائلة في أيدي قلة مـن المـواطنين يـؤدي إلى أن يكـون لهـؤلاء نفوذ كبير في شئون الحكم والسلطة الأمر الذي يؤدي إلى الإخلال بمبـدأ المسـاواة بـين المـواطنين الـذي تحتمه المبادئ الديمقراطية، بما يرتبه ذلك من أضرار جسيمة بالمصلحة العامة[1].

ولذلك نجد أن الإسلام قد حرص على تفتيت الثروات الكبيرة باستمرار، بتوزيع التركة عـلى الأولاد والأقربين، كل حسب نصيبه الشرعي، وفرض الزكاة وتجريم الاكتناز بينما تقضي أنظمة أخـرى كالنظـام الإنجليزي أن تئول الثروة مجتمعة إلى الولد الأكبر، فضلاً عن امتناع عمر بن الخطاب (رضى اللـه عنه) عن توزيع الأراضي الزراعية الشاسعة على الفاتحين حتى تبقى لجميع المسلمين[2].

(1) د. محمد ميرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 130 – 131.

(2) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 252.

الغصن الثالث

الحكومة الثيوقراطية (حكومة دينية)

هي الحكومة التي تتولى السلطة فيها أقلية من رجال الدين دون مشاركة باقي أفراد الشعب.

وتطبيقات هذا النوع من الحكومات يرجع للعصور القديمة، كدور الكهنة في الحكم في مصر الفرعونية، أو نفوذ الكنيسة الكاثوليكية في حكم أوربا في القرون الوسطى، أما في الوقت الحاضر فلم يعد لها وجود، كما أشار الباحث مسبقاً.

وهي الحكومة التي تتولى السلطة فيها، أقلية من رجال الدين. وتعتبر هذه الحكومة صورة نادرة في الوقت الحاضر، إلا أنها كانت شائعة في الأزمنة السابقة، فمثلاً كان للكهنة من رجال الدين وللسحرة نفوذ عظيم في بلاط (الفرعون) في مصر القديمة. كما كانت المشاركة الإيجابية للكنيسة الكاثوليكية ظاهرة، بل وطاغية أحيانًا، في معظم الدول الأوربية في القرون الوسطى، بل وفي جزء مهم من العصر الحديث.

ولا شك أنه كان للكنيسة الكاثوليكية دور لا يمكن تجاهله في تفويض النظام الماركسي الذي كان قائمًا في بولندا، والذي أثر بدوره في القضاء على هذا النظام في باقي دول أوربا الشرقية في السنوات الأخيرة[1] بل وأقرب مثال على ذلك دورها الهام في توصيل فرانكو ملك إسبانيا للحكم وتوطيد نظامه لسنوات عديدة[2].

(1) د. محمد مرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 179، ويراجع أيضا: د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص252.

(2) د. عبد العظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص295.

الغصن الرابع

الحكومة العسكرية

هي الحكومة التي يتولى فيها السلطة رجال الجيش في الدولة، وقد انتشر هذا النوع من الحكومات في دول العالم الثالث في أعقاب استقلال تلك الدول عن الاستعمار، حيث كانت القوات المسلحة هي أقرب المؤسسات في تلك الدول وأكثرها تنظيمًا، واعتقاد رجالها أنهم الأحق بالحكم، سواء لاشتراكهم في حروب التحرير، أو لقيامهم بانقلابات عسكرية على نظم رجعية تعاونت مع الاستعمار، إلا أن قلة خبرة هؤلاء وأتباعهم النظام الديكتاتوري في الحكم بالإضافة إلى اعتقاد زملائهم أنهم الأكفأ أو الأحق بالحكم، كل ذلك يؤدي إلى الانقلاب عليهم، مما يوقع البلاد في سلسلة من الانقلابات العسكرية، التي تؤدي غالبًا إلى وقف حركة التقدم، وتعطيل التنمية، والإطاحة بالاستقرار المنشود[1].

وتطبيقات هذا النظام موجودة الآن في العديد من دول أفريقيا وفي معظم جمهوريات أمريكا اللاتينية.

وتظل تلك الحكومات في الحكم على هذه الشعوب الآمنة الطيبة، والاستمرار به لمدة طويلة دون تسليم الشعوب مقاليد الأمور، مما يؤدي إلى عدم استمرار هذه الحكومة لمدة طويلة واستمرار وتكرار الانقلابات العسكرية بين العسكريين أنفسهم للحصول على السلطة وحكم الشعب الذي أنجبهم ووثق فيهم بالحديد والنار.

وغالبًا لا يوجد تطبيق هذه الصورة من صور الحكومات – في الشعوب المتحضرة الواعية – التي تدرك تماماً قوتها المدنية تجاه قوتها العسكرية التي وضعتها بأموالها وعرقها بين أيدي أبنائها من رجال جيشها للدفاع عن حدود الوطن وكرامته وليس للانقلاب عليه، هذا فضلاً عن احترام العسكريين لشعوبهم

(1) د. محمد عبد العال السناري: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 537.

المتحضرة وإدراكهم للآثار السيئة التي ستترتب على استئثارهم بالحكم بالحديد والنار وبطريقة سافرة.

وفي الواقع إنه لا يتصور استمرار هذه الصورة من صور الحكم لمدة طويلة.

ونستخلص من كل ما سبق أن الصور الأربع لحكومة الأقلية لا تفصل بينها فواصل جامعة ودقيقة، فكثيراً ما تتجمع أكثر من صفة من الصفات السابقة في الأقلية الحاكمة، فقد تكون هذه الأقلية من الطبقة الأرستقراطية المتميزة بأصولها الاجتماعية وكثيراً ما تكون هي الطبقة الثرية في نفس الوقت كما قد تتحول طبقة الأقلية الحاكمة العسكرية أو الدينية بمرور الزمن إلى طبقة ثرية أو أرستقراطية.

ومن ثم فمن الممكن أن تتخذ حكومة الأقلية صورها المختلفة في وقت واحد، فتكون أرستقراطية، أوليجارشية، ثيوقراطية وعسكرية. كما أن حكم الأقلية يمكن أن يكون حلقة الانتقال من الحكم الفردي إلى الحكم الديمقراطي وفقًا لنظام (دورة أرسطو) التي يفسر فيها أرسطو كيفية تعاقب النظم المختلفة والأدوار التي تمر بها الدولة، وخير دليل على ذلك النظام الملكي المطلق في انجلترا، والذي تطور إلى حكم الأقلية الأرستقراطية من أعضاء البرلمان، ثم أصبح حكمًا ديمقراطيًا منذ عام 1832 بعد أن تقرر حق الاقتراع العام، وأصبح مجلس العموم هو الممثل لجميع طبقات الشعب صاحب السلطة الحقيقية.

المطلب الثالث

الحكومات الشعبية أو الحكومات الديمقراطية

الحكومة الشعبية أو حكومة الأغلبية أو الحكومة الديمقراطية[1] هي الحكومة التي لا تتركز السلطة فيها في يد فرد أو فئة قليلة محددة، وإنما تتركز في يد الشعب، فهي حكومة المجموع.

(1) الديمقراطية كلمة يونانية الأصل مشتقة من كلمتين هما: Demos` وتعني الشعب وKRatos وتعني السلطة، وبذلك فإن معنى كلمة ديمقراطية هي حكم الشعب، وقد انتقلت هذه الكلمة اليونانية إلى جميع لغات العالم وتقريبًا، كما أقرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ د. محمد مرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص205.

فالشعب هو صاحب السلطة ومصدر السيادة، وهو الذي يـدير شـئونه ويصرف أعمالـه بنفسـه سواء عن طريق ممثلين له أي عن الطريق مباشر أو شبه المباشر، وذلك تبعًا للظـروف السياسـية لكـل مجتمع ديمقراطي.

ولقـد كـان للثـورة الفرنسـية واعتنـاق رجالهـا ودسـاتيرها للمبـادئ التـي تقـوم عليهـا الفكـرة الديمقراطية الأثر الكبير في انتشار الديمقراطية في الكثير من دول العـالم[1]، وأصبح الحكـم الـديمقراطي هو النظام السائد في أغلبية الدول الحديثة، حيث الشعب صاحب السلطة، والحقوق السياسية مقـررة لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الدين أو الثروة[2]، بل أن الدول التـي لم تسـتطع أن تأخـذ بجوهر الديمقراطية وموضعها اكتفـت منهـا باسـمها، وأطلقـت عـلى نظـم الحكـم الخاصـة بهـا صـفة الديمقراطية بالرغم من كونها نظم فردية استبدادية أو ديكتاتورية، لذلك لـيس بمسـتغرب أن نجـد أن أعتى ديكتاتوريات القرن العشرين كانت تسمي دولها بالديمقراطية، ويبدو ذلك جليًا في دول المعسكر الشيوعي قبل انهياره، وفي بعض دول العالم الثالث حاليًا.

وإذا كانت حكومة الأغلبية تعد أفضل أشكال الحكومات من حيـث مصـدر السـيادة في الـدول، على أساس أنها تسمح للشعب أن يحكم نفسه بنفسه ومن أجل نفسه، وأنها تضمن للشـعب حقوقـه وحرياته، بالإضافة إلى أنها تسمح بالتغيير السلمي للحكام، ومن ثم توافر الاستقرار السياسي ومـا ينـتج عنه من رخاء، فإنها بالرغم من ذلك، تعرضت للنقد، على أساس أن الشعب – خاصة في البلاد المتخلفة لا يكون على قدر من الوعي السياسي الكامل لإدارة شئون البلاد.

---

(1) وتأكيدًا لذلك فقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1789 متضمنًا أن الأمة هي مصـدر السـيادة، وأن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة للأمة.

(2) وقد أخذت مصر بنظم الحكم الديمقراطي الذي يعترف بأن الشعب هو صـاحب السـيادة وحـده، وأنـه مصـدر السلطات، حيث نصت المادة الثالثة من دستورنا الملغى الصادر سـنة 1971 عـلى أن "السـيادة للشـعب وحـده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميهـا ويصـون الوحـدة الوطنيـة عـلى الوجـه المبـين في الدستور، واقرها دستور 2014 الحالي.

ونظراً لأهمية النظام الديمقراطي في الوقت الحاضر، سنتناول أولاً المقصود بالحكومة الديمقراطية ثم نتناول الدراسة التفصيلية لصور الحكم الديمقراطي في فصل مستقل.

المقصود بالحكومة الديمقراطية، تلك الحكومة التي تجعل الشعب كله مصدر السلطة والسيادة، ولا تجعلها حكراً لفرد أو قلة من أفراد الشعب.

والحكم الديمقراطي هو الوحيد الذي يمكن تبريره منطقياً وفلسفياً بسهولة ويسر وأصبح في وقتنا الراهن أمل كل الشعوب وغدت الراية التي يرفعها جميع أنظمة الحكم بحق أو بغير حق.

بل وأصبح الحكم المقبول من الشعوب جميعها، وقد حاولت بعض الأصوات الضعيفة النيل من المبدأ الديمقراطي وتصيدت له بعض المثالب.

كالقول مثلاً إنه يؤدي إلى التنازع والصراع بين الأحزاب والفئات المختلفة، أو أنه يضعف الدولة ولا يقدر على مواجهة الأزمات.

إلا أن كل هذه الادعاءات باءت بالفشل، وانتصرت النظم الديمقراطية في العصر الحديث دائمًا عند اصطدامها بالنظم الدكتاتورية ونظم الأقلية[1].

ويرجع أصل كلمة ديمقراطية إلى بلاد الإغريق حيث شاع استعمالها هنا زمنًا معينًا[2] ووصفت كثيرًا من المدن الإغريقية بالديمقراطية لأخذها بالنظام الديمقراطي في شكل الحكومة[3].

---

(1) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 254، ويراجع أيضا: د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 194، وأيضا: د. محمد مرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 134، وأيضًا: د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 164 وما بعدها، وأيضا: د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، دار النهضة العربية، 1971، ص 33 ومابعدها.

(2) Marcel Prelot: Institutions Politique et Droit constitutionnel, 1978, P. 47.

(3) وتجدر الإشارة هنا أن الديمقراطية التي عرفتها المدن الإغريقية القديمة كانت محدودة في تطبيقها إلى حد بعيد، حيث كانت السلطة في يد الأفراد وحدهم الذين لا يتجاوز عندهم عشر سكان المدنية، في حين أن الديمقراطية الصحيحة هي التي تقوم على حكم الأغلبية، =

والتعريف البسيط للديمقراطية وأكثرها شيوعاً – ويُعد بحق أفضل تعريف – هو ما قاله الرئيس الأمريكي (إبراهام لنكولن) بأنها حكم الشعب بالشعب وللشعب[1]، وإن اختلف مدلول الشعب الاجتماعي عن مدلول الشعب السياسي الذي يقصد به هيئة الناخبين، التي يناط بها تنظيم قانون للانتخاب والذي له دلالة سياسية أنه كلما اقترب من الشعب في حقيقته الاجتماعية كلما كان أكثر تعبيرًا عن المبدأ الديمقراطي.

وترى أن نظام الحكم الذي يطلق حرية الفكر والتعبير، وما يصاحبها من حريات سياسية، ويوفر لقمة العيش والعمل لمواطنيه، وخير مثال لنظم الحكم الديمقراطي في وقتنا الحاضر، نظم حكم دول أوربا الغربية واليابان والولايات المتحدة الأمريكية، وبعض الدول العربية.

ويأخذ الحكم الديمقراطي صورًا ثلاثا مختلفة من حيث اشتراك الشعب في السلطة هي: الديمقراطية المباشرة والتي فيها يمارس الشعب السلطة بنفسه، الديمقراطية النيابية أو غير المباشرة والتي فيها يختار الشعب نوابًا عنه لممارسة السلطة باسمه ويقومون بأعباء الحكم نيابة عنه، والديمقراطية شبه المباشرة أو شبه النيابية، والتي تجمع بين الطريقتين السابقتين وفيها يختار الشعب هيئة نيابية تتولى السلطة باسمه مع الرجوع إليه في بعض الأمور الهامة ليتولاها بنفسه مباشرة دون منح هذه الهيئة حق الفصل فيها نيابة عنه.

كما يأخذ الحكم الديمقراطي صورتين مختلفتين من حيث شخص الرئيس الأعلى للدولة هما: صورة الملكية الدستورية والتي فيها الرئيس الأعلى ملكًا بالوراثة، وصورة الجمهورية والتي فيها يكون رئيس الدولة رئيسًا منتخبًا لمدة معينة.

والآن وبعد أن انتهى الباحث من بيان التقسيمات المختلفة للحكومات وأساس كل منها أود التنويه إلى أن النظم الديمقراطية هي أكثر انتشارًا في دول العالم الحديثة، وأنها تحتل أهمية خاصة في العصر الحالي نظرًا لتعلق آمال وأحلام الشعوب بها.

= يراجع في ذلك: د. عبد العظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 297 المتن والهامش.

(1) د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، مرجع سابق، ص33.

المبحث الثالث

شكل الحكومة وفقا لطبيعة السلطة

يرجع هذا التقسيم إلى طريقة تولي السلطة، فنكون أمام حكومة ملكية، إذا تولى رئيس الدولة سلطاته بالوراثة، ونكون أمام حكومة جمهورية، إذا تولى رئيس الدولة سلطاته عن طريق إرادة مواطني هذه الدولة.

وسوف – يقوم الباحث – بشرح الحكومة الملكية في مطلب أول، ثم الحكومة الجمهورية في مطلب ثان، ونعقب ذلك بمطلب ثالث لبيان الفرق بينهما، وأخيرًا نختتم المبحث بمطلب أخير نفاضل فيه بين النظامين.

المطلب الأول

الحكومة الملكية

يتضمن تناولنا للحكومة الملكية بيان لماهية تلك الحكومة، ثم تقدير النظام الملكي.

الفرع الأول

ماهية الحكومة الملكية

الحكومة الملكية هي الحكومة التي يتولى فهيا رئيس الدولة الحكم عن طريق الوراثة لمدة غير محدودة، باعتبار ذلك حقاً موروثاً لا يشاركه فيه أحد، وقد يطلق على هذا الرئيس لقب الملك أو الإمبراطور أو السلطان أو القيصر أو الأمير أو الخديوي أو غير ذلك من الألقاب.

وتتم وراثة العرش في هذه الحكومة في نطاق الأسرة الواحدة أباً عن جد، ولهذا يعتبر الملوك أن حقهم في تولى الحكم حقاً شخصياً طول حياتهم، وتعني دساتير تلك الأنظمة ببيان طريقة ولاية العهد، وتوارث العرش، وتنظيم الوصاية.

وقد كان الأساس الذي يقوم عليه النظام الملكي في الماضي، وتبرير تولي الحكم عن طريق الوراثة، بالأفكار الدينية (النظريات التيوقراطية) ثم بنظام وراثة الأموال، حيث كانت وراثة العرش جزءا من الثروة ينتقل بالوراثة، كما في الأموال.

أما في الوقت الحاضر، فإننا نعتقد في صحة ما ذهب إليه البعض[1]، من أن الإرادة الشعبية هي المبرر الحقيقي بالنسبة لتلك الطريقة للحكم، خاصة أن شعوب معظم الحكومات الملكية تتمتع بدرجة عالية من الديمقراطية، وحرية إبداء الرأي، وحرية اختيار حكامها[2].

وقد كان النظام الملكي هو النظام السائد في العالم قديمًا، حيث لم يكن النظام الجمهوري معروفًا سوى في الولايات المتحدة الأمريكية وسويسرا وهايتي، إلا أنه صار أقل انتشاراً في الوقت الحاضر، حيث تحولت كثير من النظم الملكية في أعقاب الثورة الفرنسية إلى نظم جمهورية بعد انتشار المد الديمقراطي، وما صاحب ذلك من أفكار ترى أن طريقة تولي السلطة عن طريق الوراثة تتعارض مع إرادة الشعوب وحرياتهم في اختيار حكامها.

وقد قدم – الباحث – أن الحكومة الملكية قد تكون في صورة الملكية المطلقة وهذه الصورة يتم دراستها ضمن نظم الحكومة الفردية كما تقدم، والصورة الثانية وهي الصورة الملكية الدستورية وهي التي نحن بصددها الآن.

وهنا يتخذ الحكم الديمقراطي، صورة الحكم الملكي الدستوري، حيث يكون رئيس الدولة ملكًا، وفي الغالب يتولى الحكم عن طريق الوراثة[3].

وإذا كانت صورة الملكية المطلقة فاسدة، فإنه يصعب إنكار صلاحية الملكية الدستورية واتفاقها مع المبدأ الديمقراطي[4] حيث تكون السيادة والسلطة

(1) د. محمد ميرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 186.
(2) ومن أمثلة تلك الدول التي تأخذ بالنظام الملكي بريطانيا وأسبانيا وهولندا وبلجيكا والسويد والنرويج والدانمارك واليابان، فهل يمكن نتصور أن النظام الملكي مفروض على شعوب تلك الدول.
(3) د. محمود محمد حافظ: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 78.
(4) د. محمد ميرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 138.

للشعب وحده يباشرها عن طريق برلمانه، باعتبار أن الشعب هو صاحب السلطان الأصيل، بحيث لا يملك الملك سوى سلطة اسمية أو شكلية ومثال ذلك النظام الملكي في إنجلترا [1].

الفرع الثانى

تقدير النظام الملكي

فالملك في النظام الملكي له صلاحيات مطلقة في تسيير شئون الدولة, فهو الذي يعين الحكومة والمستشارين وهو الذي يتخذ القرارات الهامة والمصيرية وهو رمز لوحدة البلاد، فهو في نظر الناس من الأشياء المقدسة التي لا يجب المساس بها أو النيل منها ولو بالنقد الخفيف.

ولو تأملنا المسار التاريخي للممالك القديمة، لوجدنا أن النظام القديم تغير كليا ابتداء من القرن التاسع عشر وكانت الثورة الفرنسية سببا هاما في احداث هذا التغيير , لأنها ثورة تمردت على النظام الملكي المستبد والبعيد عن واقع المجتمع وغير المهتم به (حيث كان الانقلاب على لويس السادس عشر وزجته ماري انطوانيت وقتها) , وقبلها وثيقة الماجنا كارتا[2] في انجلترا التي حدت من سلطات الملك لأول مرة، وشيئا فشيئا تقلصت صلاحيات الملوك (في اوربا) إلى أن أصبحت سلطاتهم محدودة جدا ومناصبهم شرفية لا غير , بل الكثير من الدول اختارت تغيير النظام الملكي بالجمهوري.

وتلك التي أبقته هي أقرب للجمهوريات منها للملكيات وأصبح رئيس الحكومة هو الحاكم الفعلي للبلاد (وبطبيعة الحال الحكومات تنتخب من قبل الشعب).

---

(1) د. محمد ميرغني خيري: نفس المرجع، ص 258، ويراجع أيضا: د. عبد العظيم عبد السلام و د. إبراهيم محمد علي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 310.

(2) الماجنا كارتا: هي الوثيقة التي وضعت أسس الحريات العامة في انجلترا، وأنتجت نظامًا برلمانياً فيه طبقات الشعب المختلفة، وهذا البرلمان حدد كثيراً من سلطات الملك الاستبدادية.

أما الاستثناءات لا نجدها حاليا إلا في دول العالم الثالث (بعضها), وهي ما زالت تعتمد النظام الملكي القديم تقريبا باسثناء بعض الاضافات والتغييرات الطفيفة.

المطلب الثاني

الحكومة الجمهورية

يُقصد بالحكومة الجمهورية تلك التي يصل فيها رئيسها الأعلى إلى السلطة عن طريق الانتخاب، كما تتميز أيضًا بأن مدة ولايته في هذا المنصب تكون محددة.

وينظم الدستور في الدول الجمهورية طريقة انتخاب رئيس الجمهورية، وتحديد مدة الرئاسية، وعدد المرات التي يجوز فيها تجديد انتخاب رئيس الدولة.

وسوف نتولى فيما يلي بيان طرق اختيار رئيس الجمهورية في فرع أول، يعقبه فرع ثان عن تقدير الحكومة الجمهورية.

الفرع الأول

طرق اختيار رئيس الجمهورية

تختلف طرق اختيار رئيس الجمهورية وذلك حسبما ينص عليه الدستور الخاص بكل دولة تأخذ بالنظام الجمهوري [1].

ومن استقراء معظم الدساتير العالمية التي تأخذ بهذا النظام، يتبين لنا أنه يمكن حصر هذه الطرق في الأساليب الثلاثة الآتية:

أولاً: انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة الشعب:

تنص بعض الدساتير على أن يتم انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة الشعب، أي بواسطة التصديق الشعبي، وقد يكون هذا الانتخاب مباشرًا، أي على درجة

(1) د. محمد عبد العال السناري: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 459.

واحدة، وفيه يحدد الناخب مباشرة اسم المرشح الذي يختاره رئيسًا للجمهورية[1]، وقد يكون الانتخاب غير مباشر، أي على درجتين، وفيه يتم انتخاب الرئيس على مرحلتين أو درجتين، بمعنى أن يقوم الناخبون بانتخاب مندوبين عنهم – فيما يسمى بالمجمع الانتخابي – يقع عليهم بعد ذلك عبء انتخاب الرئيس[2].

وتؤدي طريقة انتخاب رئيس الجمهورية عن طريق الشعب إلى تحقيق استقلاله وذاتيته في مواجهة البرلمان وبالتالي تقوية مركزه بالنسبة له مما يكسبه التقدير والاحترام الواجبين لهذا المنصب، بينما يعاب عليها أنها تؤدي إلى استئثاره بالسلطة، والاعتداء على اختصاصات البرلمان، معتمدًا على ما يتمتع به من تأييد شعبي، واستنادًا إلى أنه مختار من أغلبية الأمة في مجموعها، بخلاف أعضاء البرلمان الذين لا يمثل كل منهم إلا دائرته الانتخابية، أي جزءا صغيرًا من الشعب[3].

ثانيًا: انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة البرلمان:

في هذه الحالة يكون للبرلمان وحده دون مشاركة من أحد، الحق في اختيار رئيس الجمهورية[4].

وهذه الطريقة تعتبر أكثر فاعلية في الدول التي لم يبلغ الشعب فيها الدرجة الكافية من الوعي والتعليم، بالإضافة إلى أنها تؤدي إلى تقوية الأحزاب، وزيادة

(1) وهو ما يأخذ به الدستور الفرنسي الصادر سنة 1958 بعد تعديل المادة السادسة في دستور سنة 1962، حيث ينتخب رئيس الجمهورية من الشعب عن طريق الاقتراع العام المباشرة لمدة سبع سنوات، وكذلك الدستور البرتغالي الصادر سنة 1933، وأيضًا معظم دساتير دول أمريكا اللاتينية.

(2) د. محمد أبو زيد محمد: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 171.

(3) وهذا ما فعله لويس نابليون ابن أخ الإمبراطور نابليون بونابرت" والذي أختير بهذه الطريقة وفقاً للدستور الفرنسي الصادر سنة 1848، حيث أخذ يتعالى على البرلمان، وينفرد بكل السلطات، حتى ألغى البرلمان، ثم الدستور، وأعاد فرنسا إلى النظام الملكي، ونصب نفسه إمبراطورًا سنة 1852، يراجع في ذلك: د. محمد ميرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 197.

(4) من الدساتير التي أخذت بهذا النظام الدستوري فرنسا في سنة 1875 – 1946، والدستور اللبناني الصادر سنة 1926، كما تأخذ إسرائيل بهذا النظام.

أهميتها، وتخفيف ما يؤدي إليه انتخاب رئيس الجمهورية عن طريق الشعب من استبداد وزيادة نفوذ السلطة التنفيذية في مواجهة السلطة التشريعية، إلا أنه يؤخذ عليها أن تؤدي إلى إضعاف مركز رئيس الجمهورية في مواجهة البرلمان، باعتبار أن البرلمان هو الذي اختاره، وكان له الفضل في تعيينه لهذا المنصب، وهذا يفقد رئيس الدولة الهيبة والاحترام الواجب لرئيس الجمهورية، ويجعله خاضعًا للمناورات البرلمانية، وتابعًا للأغلبية التي اختارته، ويتوقف استمراره في منصبه على استمرار تأييدها له[1].

وقد أخذ على هذه الطريقة أنها تضعف من سلطة رئيس الجمهورية، ومن استقلاله وتجعله في حالة خضوع للبرلمان وذلك لأن الخالق يقيد المخلوق، وهذا هو ما ظهر في فرنسا من ازدياد ضعف السلطة التنفيذية في ظل الجمهوريتين الثالثة والرابعة.

ثالثًا: انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة البرلمان والشعب:

تفادياً للعيوب التي نسبت إلى الطريقتين السابقتين، لجأت بعض الدساتير للأخذ بطريقة تجمع بينهما، فللبرلمان دور في اختيار الرئيس، إلا أنه لا ينفرد في القيام بهذه المهمة، بل يشترك معه الشعب فيها.

وتوجد صورتان لاختيار رئيس الجمهورية وفقًا لهذه الطريقة:

الصورة الأولى: أن يتم انتخاب الرئيس عن طريق هيئة انتخابية مكونة من أعضاء البرلمان، ومن أعضاء آخرين سبق انتخابهم بوساطة الشعب كأعضاء المجالس المحلية أو عمد القرى والمدن أو غيرهم[2].

(1) كان انتخاب رئيس الدولة بهذه الوسيلة سبباً من أسباب الأزمات السياسية المتلاحقة التي اجتاحت فرنسا إبان الجمهورية الرابعة، الأمر الذي حدا بالمفكرين والساسة وبعض رؤساء الجمهوريات إلى الدعوة للعدول عنها، إلا أنهم فضلوا عدم المساس بها حتى جاء ديجول ونجح في العدول عنها سنة 1958.

(2) وقد أخذ الدستور الإسباني الصادر عام 1931 بهذه الصورة، حيث نص على أنه ينتخب رئيس الجمهورية من المجلس النيابي ومن عدد مساو لعدد أعضاء المجلس النيابي يقوم الشعب بانتخابهم عن طريق الانتخاب المباشر، وأيضًا أخذ بهذه الصورة الدستور الإيطالي.

الصورة الثانية: أن يقوم البرلمان بترشيح شخص معين لمنصب رئيس الجمهورية، على أن يبدي الشعب رأيه في هذا الترشيح في استفتاء عام، فإذا لم ينل موافقة أغلب المصوتين، يقوم البرلمان باقتراح شخصًا ثانيًا أو ثالثًا إذا لزم الأمر، ويعرض على الاستفتاء الشعبي حتى ينال أغلبية الأصوات[1].

وهذه الطريقة لانتخاب رئيس الجمهورية بصورتيها المختلفتين تعتبر وسطًا بين الطريقتين السابقتين، ومن ثم تتجنب إلى حد ما مساوئ كل منهما، إذ تتلافى أسباب استبداد الرؤساء وطغيانهم، بالإضافة إلى أنها تحول دون ضعفهم أمام البرلمانات، وإن كان الباحث يؤيد ما ذهب إليه البعض من أن هذه الطريقة يمكن أن تكون أكثر ديمقراطية إذا قام البرلمان بترشيح أكثر من مرشح واحد، حيث يتاح للشعب في هذه الحالة المفاضلة والاختيار بين أكثر من مرشح.

(1) تعتبر مصر من أوائل الدول التي أخذت بهذه الصورة، بل يمكن القول إنها هي التي ابتكرتها، حيث أخذت بها جميع الدساتير المصرية الصادرة منذ عهد الثورة حتى دستورنا الملغى الصادر سنة 1971، حيث نصت المادة 76 من هذا الدستور على أن يتم الترشيح لمنصب رئيس الجمهورية بناء على اقتراح ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل، ويعرض المرشح الحاصل على أغلبية ثلثي أعضاء المجلس على المواطنين لاستفتائهم فيه، فإذا لم يحصل على الأغلبية المشار إليها، أعيد الترشيح مرة أخرى بعد يومين من تاريخ نتيجة التصويت الأول، ويعرض المرشح الحاصل على الأغلبية المطلقة لأعضاء المجلس على المواطنين لاستفتائهم فيه.

ويعتبر المرشح رئيسًا للجمهورية بحصوله على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم في الاستفتاء، فإن لم يحصل المرشح على هذه الأغلبية، رشح المجلس غيره، وتتبع في شأن ترشيحه وانتخاب الإجراءات ذاتها.

أما المادة 142 في دستور 2014 الحالي فجاء نصها: "يشترط لقبول الترشح لرئاسة الجمهورية أن يزكى المترشح عشرون عضوًا على الأقل من أعضاء مجلس النواب، أو أن يؤيده ما لا يقل عن خمسة وعشرين ألف مواطن ممن لهم حق الانتخاب فى خمس عشرة محافظة على الأقل، وبحد أدنى ألف مؤيد من كل محافظة منها. وفى جميع الأحوال، لا يجوز تأييد أكثر من مترشح، وذلك على النحو الذى ينظمه القانون".

الفرع الثاني

تقدير النظام الجمهوري

من خلال دراستنا للحكومة الجمهورية وطرق اختيار رئيس الجمهورية المختلفة يمكن لنا أن نستنبط بعض الملاحظات الآتية على ذلك النظام وهي:-

1 - أنه يتفق مع المبادئ الديمقراطية حيث يتولى رئيس الجمهورية منصبه بالانتخاب بإحدى الطرق الثلاث السابق بيانها، كما أن المنصب متاح لجميع أفراد الشعب ممن تتوافر فيهم شروط شغله.

2 - كما يؤدي النظام الجمهوري إلى أن يتولى منصب الرئيس أكفأ الأفراد وأصلحهم، مادام الاختيار منوطًا للشعب أو بممثلين عنه، كما أن تحديد مدة الرئاسة بمدة معينة وتجديدها، يتوقف على نجاحه في أداء رسالته، ورضا المواطنين عنه.

3 - كما يجعل الرئيس أسيراً للأحزاب السياسية خاصة ذات الأغلبية البرلمانية إذا كان الترشيح يتم عن طريق البرلمان أو بمشاركته، وبالتالي يفقد استقلاله إزاءها وتقوم بفرض شروطها وطلباتها عليه.

4 - كما يؤدي إلى نوع من عدم الاستقرار السياسي، نتيجة المعارك الحزبية والانتخابية والتنافس في سبيل الفوز بمنصب رئيس الجمهورية.

5 - وأن اختيار رئيس الجمهورية عن طريق الانتخاب يتم عادة بطرح مرشح واحد للشعب للاستفتاء عليه، وهذه عملية أقرب للتعيين منها للانتخاب، وبالتالي تتنافى مع الإرادة الشعبية.

المطلب الثالث

المفاضلة بين النظام الملكي والنظام الجمهوري

من خلال دراستنا للحكومات الملكية والجمهورية قد تبين لنا الاختلافات الظاهرة بين النظامين، حيث تختلف الدساتير الملكية عن الدساتير الجمهورية اختلافاً جوهرياً ونوجز أهم تلك الفروق فيما يلي:-

1 – فمن حيث إسناد السلطة، يتولى رئيس الدولة في الحكومة الملكية سلطاته بطريق الوراثة، فالملك يرث العرش عن آبائه وأجداده على أساس أن هذا المنصب حق ذاتي لشخص معين أو عائلة معينة، وتهتم الدساتير الملكية بتنظيم مسألة توارث العرش، والوصاية على الملك القاصر، والنيابة عن الملك البالغ إذا تعذر عليه مباشرة سلطاته بسبب المرض أو غيره.

أما الحكومة الجمهورية فإن رئيس الدولة يستمد حقه في رئاسة الدولة عن طريق الانتخاب، ومن ثم تسود فكرة المساواة بين الأفراد في إمكانية تولي هذا المنصب، إذا توافرت الشروط المطلوبة لذلك.

2 – ومن حيث مدة رئاسة الدولة، فإنها غير محددة في النظام الملكي، حيث يتولى الملك الرئاسة مدى الحياة؛ في حين أنها محددة بفترة زمنية معينة في النظام الجمهوري، تنتهي بعدها صلاحيته لشغل هذا المنصب، إلا إذا أعيد انتخابه مرة أخرى، وتنظم الدساتير الجمهورية مدة الرئاسة، وبيان ما إذا كان يمكن تجديد انتخاب الرئيس لمدة أو مدد أخرى أم لا.

3 – أما من حيث مسئولية رئيس الدولة، فإن الدساتير الملكية تقرر عدم مسئولية رئيس الدولة كقاعدة عامة، إذ تنص على أن ذاته مصونة لا تمس[1]، وبالتالي فهو لا يسأل جنائيًا عن الأفعال التي يرتكبها، سواء المتعلقة منها بمهام وظيفته أو غيرها، كما لا يسأل سياسيًا عن تصرفاته في شئون الحكم، إذ تقع المسئولية في هذه الحالة على عاتق الوزارة أو الوزراء.

وترجع قاعدة عدم مسئولية الملك إلى القاعدة الإنجليزية المقررة أن الملك لا يمكن أن يخطئ[2].

(1) وهو ما كان يتضمنه الدستور الملكي المصري الصادر سنة 1923، وأيضاً دستور سنة 1930.

(2) وللإنجليز دعابة مشهورة في هذا المجال، حيث يقولون إذا ارتكب الملك جريمة قتل كان المسئول الوزير الأول، وإذا قتل الملك وزيره الأول لم يعلم في البلاد مسئول، يراجع في ذلك: د. عبد الهادي بو طالب: النظم السياسية العالمية المعاصرة، دار الكتاب الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1981، ص 16.

أما في النظام الجمهوري، فإن رئيس الجمهورية يكون مسئولاً جنائيًا عن الأعمال التي تتعلق بوظيفته، والتي قد تؤدي في ممارستها إلى جرائم ضد الدولة، مثل الخيانة العظمى، كذلك يسأل رئيس الجمهورية جنائيًا عن الجرائم العادية التي يرتكبها والتي تتعلق بأعمال وظيفته، شأنه في ذلك شأن بقية الأفراد، ويكون رئيس الجمهورية مسئولاً سياسيًا إذا كان النظام السياسي رئاسيًا، ويكون غير مسئول إذا كان النظام برلمانيًا، حيث إن الرئيس في النظام البرلماني مجرد رمز يملك ولا يحكم.

4 – وأخيراً، من حيث امتيازات رئيس الدولة فإن الملوك يحتفظون لأنفسهم عادة بمجموعة من الحقوق تسمى امتيازات التاج، وتعتبر من بقايا سلطانهم القديم، ولقد تمسك بها الملوك فلم يتنازلوا عنها للبرلمانات، وإن كانت هذه الامتيازات قد تضاءلت في ظل الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وخاصة في البلاد التي أخذت بالنظام النيابي البرلماني مثل انجلترا.

أما رؤساء الجمهوريات، فليس لهم امتيازات خاصة، وإنما تبين اختصاصاتهم في الدساتير بطريقة واضحة ومحددة.

والآن، بعد أن انتهينا من بيان ماهية كل من النظام الملكي والنظام الجمهوري، وبيان مزايا وعيوب كل منهما، والفرق بينهما، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك يتعلق بالمفاضلة بين النظامين، وأيهما أفضل من الآخر.

يرى الباحث أن المزايا والعيوب التي ذكرها الفقهاء للنظامين لا ترجح كفة أحدهما على الآخر، كما أن الواقع العملي والذي ذكره البعض – والخاص بتحول الكثير من دول العالم من النظام الملكي إلى النظام الجمهوري – لا يعني تفضيل النظام الأول على الثاني، حيث تلاحظ أن معظم هذه التحولات قد تمت بانقلابات عسكرية، وفي غيبة الإرادة الشعبية الحرة، كما أنها كانت موجهة إلى نظم ملكية مستبدة وفاسدة.

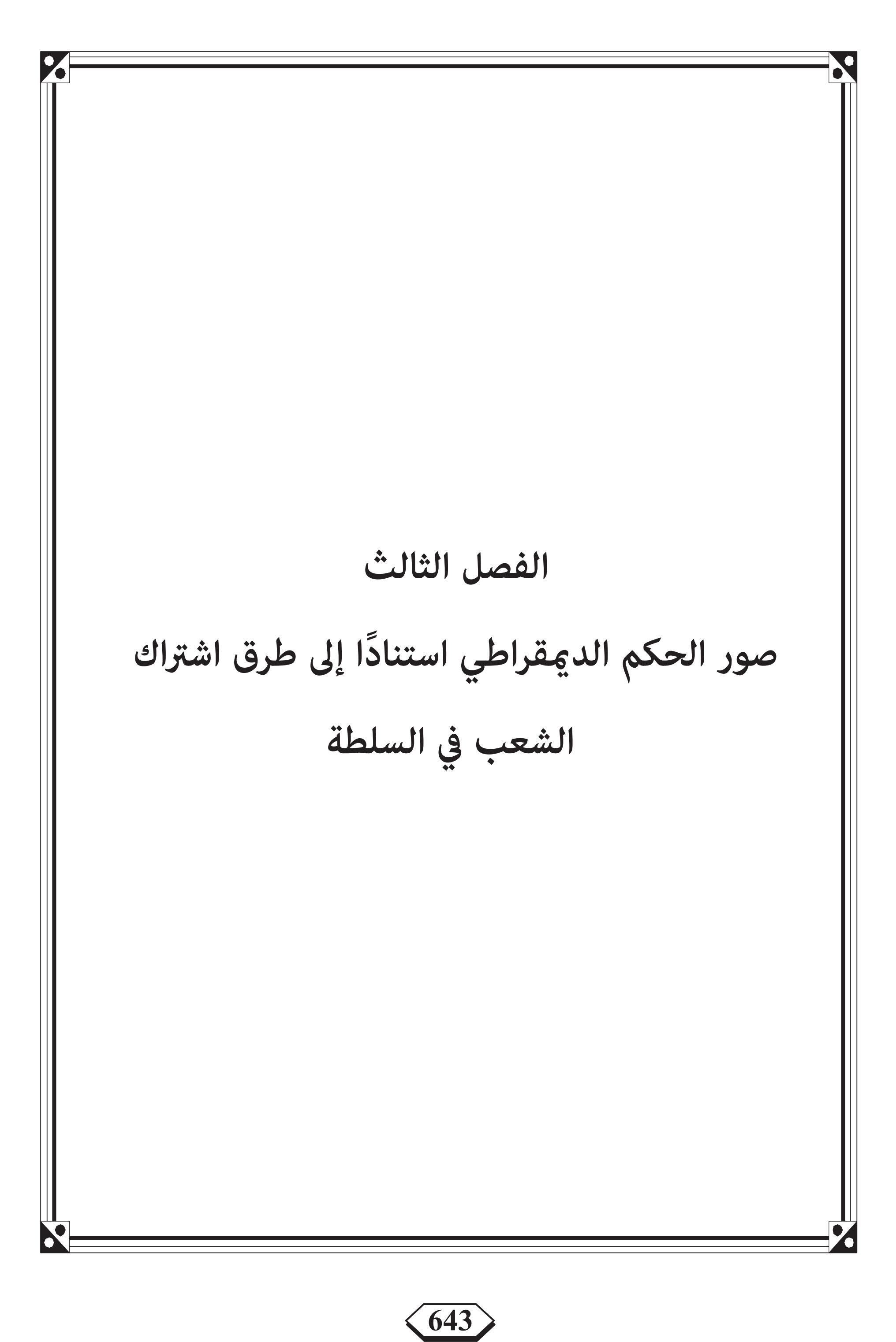
لذلك فإن نميل إلى تأييد ما ذهب إليه الكثير من الفقهاء[1] من أن أفضلية

(1) من هؤلاء الفقهاء: د. سعد عصفور: المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية، منشأة المعارف، 1998، ص 238، ويراجع أيضا: د. محمد ميرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 201.

نظام على آخر لا تتقرر إلا طبقاً للظروف والحقائق التاريخية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تختلف من دولة إلى أخرى، وأن خير نظام للحكم هو الذي يتلاءم مع ظروف الدولة وإمكاناتها وأحوال شعبها، وتاريخه، وتجاربه التاريخية والسياسية، فلكل دولة ظروفها، ولكل شعب مزاجه الخاص، فالشعب البريطاني مثلاً ذو طبيعة محافظة، ولا يتصور تخليه بسهولة عن النظام الملكي، فهو إذن أصلح له، والشعب الأمريكي له ظروفه الخاصة بحكم تكونه من مجموعة من المضطهدين والمغامرين الذين تجمعوا من شتات الأرض في الحرية، وحبًا في المغامرة، فلا يتصور قبوله الخضوع لنظام ملكي تحكمه العادات والتقاليد المتوارثة عبر أجيال لم تكن أمريكا نفسها قد وجدت عند إنشائها.

الخلاصة إذن: إن الموازنة بين النظام الملكي والنظام الجمهوري إنما هي موازنة نظرية محضة، وإن خير نظام لحكم دولة ما، هو الذي يتلاءم مع ظروفها، وإمكاناتها، وطبيعة شعبها، وتاريخه، ودرجة وعيه السياسي.





الفصل الثالث

صور الحكم الديمقراطي استنادًا إلى طرق اشتراك الشعب في السلطة

الفصل الثالث

صور الحكم الديمقراطي

استناداً إلى طرق اشتراك الشعب في السلطة

تمهيد وتقسيم:

إذا كانت الديمقراطية تعني أن يكون صاحب السلطة في الحكومة الديمقراطية هو الشعب، فهذا هو مضمون المبدأ الديمقراطي القائم على أساس السيادة الشعبية.

أما طريقة ممارسة الشعب لهذه السلطة وكيفية إعمال الأمة لسيادتها، فلم تسر كل الدول على نهج واحد لإدراك هذه الغاية[1] لكن يمكن تصنيف تلك الطرق إلى ثلاث هي:

1- الديمقراطية المباشرة: حيث يمارس الشعب السلطة بنفسه.

2- الديمقراطية النيابية: حيث يمارس الشعب السلطة عن طريق ممثلين أو نواب له.

3- الديمقراطية شبه المباشرة: حيث تكون ممارسة السلطة بطريقة تجمع بين الصورتين، فيختار الشعب من يباشرون السلطة نيابة عنه مع الاحتفاظ بحق الاشتراك مع النواب في مباشرة بعض شئون الحكم، وذلك على النحو التالي في ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول : الديمقراطية المباشرة.
- المبحث الثاني : الديمقراطية النيابية.
- المبحث الثالث: الديمقراطية شبه المباشرة.

(1) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 97.

المبحث الأول

الديمقراطية المباشرة

الديمقراطية المباشرة هي الصورة المثلى لكيفية اشتراك الشعب في السلطة وهي أكثر نظم الحكم ديمقراطية من الناحية النظرية البحتة.

وتعني الديمقراطية المباشرة أن يتولى الشعب بنفسه سلطة الحكم بكافة مظاهرها دون إنابة أو تمثيل، حيث يجتمع الأفراد الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية في هيئة جمعية شعبية يقرون فيها بأنفسهم القوانين، وتعديلها، وتعيين الموظفين الذين يعهد إليهم تنفيذ هذه القوانين، وتسيير المرافق العامة، كما يقومون أيضًا بالفصل في الخصومات القضائية[1].

فالشعب يتولى إذن في ظل الديمقراطية ممارسة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، فلا يوجد نواب أو برلمان، ولا وزارة أو وزراء، ولا قضاة ولا محاكم.

وللديمقراطية المباشرة عدة مزايا، تتمثل في أن اشتراك الموظفين في ممارسة السلطة وفي تصريف شئون الجماعة من شأنه أن يزيد اهتمامهم بالمسائل السياسية والقضايا العامة، كما أن ذلك يؤدي إلى تهذيب الحياة السياسية، حيث يتيح للشعب أن يواجه مباشرة صلب المشاكل والموضوعات المحددة، مما يضطره إلى أن يكون واقعياً يلتمس الحلول العملية بعيدًا عما تثيره الانتخابات البرلمانية من خلافات مذهبية ونزاعات حزبية جامحة وشعارات جوفاء مغرضة، ويؤدي إلى إبعاد تأثير التحالفات الجانبية، وهذا يتيح للحكام تأييداً شعبياً واضحًا يكفل لسلطتهم القوة والاستقرار.

إلا أن تلك المميزات المنطقية لا تتجاوز الحيز النظري، حيث يستحيل تطبيق هذا النظام في عصرنا الحالي لعدة أسباب منها: زيادة عدد السكان زيادة كبيرة يستحيل معها اجتماع كافة المواطنين من أجل ممارسة السلطات الثلاث في الدولة،

(1) Baradat, Leon: political ideologies, op.cit., p. 51.

ويراجع أيضا: د. شعبان أحمد رمضان: الوسيط فى الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، ط1، 2009، ص 104، وأيضاً: د. عبد العظيم عبد السلام: النظم السياسية، شبين الكوم، الولاء للطبع والتوزيع، 1992، ص 169.

كما أن كثرة عدد الحاضرين يجعل مناقشة أي من الأمور المعروضة شبه مستحيل، بالإضافة إلى أن مهام الحكم اتسعت وتشعبت وتنوعت بحيث أضحت تحتاج إلى خبرة ودراية فنية لا تتوافر في جميع أفراد الشعب، كذلك فإن هناك الكثير من المسائل الدولية وغير الدولية التي تحتاج إلى سرية تامة في مناقشتها، وهذا فإن ممارسة الديمقراطية المباشرة بشأنها – أي مناقشتها بصورة علنية في اجتماع عام – قد يعرض البلاد لمخاطر جسيمة قد لا يحمد عقباها، وأخيرًا فإن حرية التعبير غير مكفولة في هذا النظام بسبب علنية التصويت حيث يخضع التصويت في هذه الحالة لتأثير أصحاب النفوذ.

لكل ما سبق فإن الديمقراطية المباشرة لم تعرف إلا تطبيقات نادرة، إذ اقتصر تطبيقها على بعض المدن اليونانية القديمة خاصة أثينا[1]، أما في الوقت الحالي فلم تعد تطبق إلا في بعض الولايات السويسرية المحددة المساحة[2] التي تتميز بقلة عدد مواطنيها والذي لا يتجاوز بضعة آلاف[3]، كما أنها تمارس في الولايات المتحدة في ولاية نيو انجلند New England[4]، وإن كنا نتوقع أن يختفي هذا النظام من العالم في المستقبل القريب[5].

(1) د. اسماعيل الغزال: القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1989، ص 107، ويراجع أيضا: د. أنور رسلان: النظم السياسية والقانون الدستوري، القسم الأول، دار النهضة العربية، 1997، ص137.

(2) د. سليمان الطماوي: الديمقراطية والدستورية الجديد، وزارة الإعلام، هيئة الاستعلامات، 1971، ص 9 وما بعدها.

(3) د. رمزي الشاعر: النظم السياسية للدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 265 – 266، ويراجع أيضا: د. محمد أبو زيد: الازدواج البرلماني وأثره في تحقيق الديمقراطية، دراسة مقارنة وتطبيقية على النظام الدستوري المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص 702.

(4) حيث يشارك جميع مواطني المدينة تقريباً في تقرير معدلات الضرائب، وتعيين مسئولي المدينة، وتطبيق القوانين المحلية، ويتم ذلك من خلال نظام التصويت بالأغلبية، يراجع في ذلك: نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية: تأليف لاري الوتيز، ترجمة جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996، ص12.

(5) د. عثمان خليل: المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 181، ويراجع أيضا: د. فؤاد العطار: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 339 ومابعدها، ويراجع أيضا: =

تطبيقات الديمقراطية المباشرة:

ترجع الديمقراطية المباشرة في أصولها الأولى إلى المدن السياسية الإغريقية القديمة، فقد كان المواطنون يمارسون السلطة بأنفسهم إذ كانوا يجتمعون بصفة دورية منتظمة في إطار (جمعية الشعب)، ويقومون بوضع القوانين بأنفسهم، ويحددون اتجاه السياسة للمدنيين، ويعينون القضاة، ويراقبون أعمال (مجلس الخمسمائة) الذي يتم اختيار أعضائه في جمعية الشعب بالقرعة، لذا تمثل الديمقراطية الأثينية نموذجاً سلساً يقابل الصورة الجزئية للقاعدة الحديثة للديمقراطية، واعتبرت تمثيلا للشكل المباشر للديمقراطية إذ كان المواطنون الأثينيون القدامى يتخذون القرارات مباشرةً وليس تصويتا لصالح الممثلين. ويرى البعض أن تطور هذا الشكل المبكر أعطى الفكر الديمقراطي تميزاً من قبل بعض الجمهوريات القديمة كما هو الحال في الهند القديمة أثناء القرن السادس قبل الميلاد[1].

وبعد هذه الأحداث شهد الفكر الديمقراطي تحولا فلسفياً مهماً خاصة بعد الركون إلى الأخلاق في ادلجة ذلك الفكر.

وفي الوقت الحاضر لا نراها إلا في بعض مقاطعات سويسرا كما تقدم، ويرى روسو اقتصار مجالها في التشريع دون التنفيذ والقضاء[2].

= Vedel Georges: Manuel Elémentaire de Dr.const, Op. cit., P. 123.

(1) Harald Muller. Jonas Wolff, Dyadic Democratic peace trickes Back, Reconstracting the social constractive Approach after the monadic Renaissance. September 2004, p.8 – 9.

(2) Jacques Rousseau, the social contract translated with an historical and critical introduction and notes by henry j.tozer, London. pp. 159 – 160.

ويراجع أيضا: د. السيد صبرى: مبادئ القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 66 وما بعدها.

المبحث الثانى

الديمقراطية النيابية

الديمقراطية النيابة أو النظام النيابي، اصطلاح يطلق على نظام الحكم الذي لا يتولى فيه الشعب ممارسة مظاهر السيادة بنفسه، إنما يقوم باختيار أشخاص من بينه عن طريق الانتخاب ينوبون عنه لممارسة هذه السيادة لفترة محدودة، ويطلق عليهم اصطلاحًا اسم النواب.

فهذا النظام لا يتولى فيه الشعب ممارسة السلطة بنفسه كما هو الحال في الديمقراطية المباشرة، ولا يشترك مع البرلمان في ذلك كما في حالة الديمقراطية غير المباشرة، إنما يرتكز على وجود برلمان يتألف من أعضاء اختيروا بواسطة الشعب لمباشرة السلطات باسمه لفترة محدودة.

لم ينشأ النظام النيابي نتيجة مبادئ فلسفية أو على أساس أفكار نظرية، ولكنه نشأ نتيجة ظروف وتطورات تاريخية كانت انجلترا هي مهده الأول، كما أنه لم ينشأ طفرة واحدة، وإنما مر بسلسلة من التطورات بدأت في القرون الوسطى واستغرقت زمنًا طويلاً حتى استقر على الوضع الموجود عليه حالياً.

فقد كان نظام الحكم في انجلترا في ذلك الوقت ملكياً مطلقاً يسوده الإقطاع، وقد دفع هذا النظام الإقطاعي الملوك إلى دعوة ممثلين للنبلاء وأمراء الإقطاع ورجالا الكنيسة والمستفيدين من الإقطاع لعقد اجتماعات معهم في المناسبات الهامة، لطلب مشورتهم في بعض الأمور، وكان رأيهم استشارياً بحتاً، حيث لم يكن الملك ملزمًا بالتقيد بآرائهم، كما لم يكن ملزمًا بالدعوة إلى هذه الاجتماعات في أوقات معينة أو في مناسبات محددة[1].

إلا أن الأمر قد تحول مع مرور الزمن، حيث استقر العمل منذ أوائل القرن الثاني عشر على أن الملك لا يصدر تشريعاً جدياً هاماً إلا بعد عرضه على مجلس يدعى إليه يتألف من الأساقفة وكبار الأشراف، وقد أطلق على هذا المجلس اسم

(1) د. محمد عبد العال السنارى: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 558.

المجلس الكبير أو العظيم والذي أصبح له فيما بعد اختصاصات استشارية في التشريع عمومًا.

وفي القرن الثالث عشر تطور الأمر، فأصبح اجتماع هذا المجلس يتم سنوياً وبصفة منتظمة، وأطلق عليه اسم البرلمان، وهو الاسم الذي جرى العرف على استعماله فيما بعد، واتسعت اختصاصاته تدريجياً وتنوعت، وأصبحت تشمل وجوب موافقته المسبقة على الضرائب التي يريد الملك فرضها، ووجوب عرض مشروعات القوانين عليه قبل إصدارها من قبل الملك، ولكن يلاحظ أن رأي البرلمان كان استشارياً محضًا في هذا الصدد، فلم تكن موافقته واجبة في ذلك الوقت لإصدارها، فكان الملك يصدر القانون وإن اعترض عليه البرلمان وكل ما يلتزم به الملك هو وجوب العرض قبل الإصدار[1].

ثم طرأت تغييرات هامة على تشكيل البرلمان، استهدفت توسيع قاعدة الاشتراك الشعبي، فيه بحيث لا يقتصر على الأشراف وكبار رجال الدين، إذ ضم الملك هنري الثالث إلى تشكيله ابتداء من سنة 1254 اثنين من الفرسان عن كل مقاطعة، ثم أضاف إليهم الملك إدوارد الأول سنة 1295 نوابًا عن المقاطعات، فصار البرلمان بذلك ممثلاً لكل طبقات الأمة[2].

هذا وتتخذ الديمقراطية النيابية إحدى هذه الصور:

أولاً: النظام البرلماني: وفيه تكون الوزارة مسئولة أمام البرلمان، وهو نظام يقوم على الفَصْل بين السلطات المشرب بالتعاون المتبادل، والرقابة القائمة بين مختلف السلطات، وركيزتاه: مسئولية الوزارة أمام البرلمان، وحق السلطة التنفيذية في حل البرلمان، وتحكيم هيئة الناخبين عند الاقتضاء[3].

---

(1) د. شعبان أحمد رمضان: الوسيط فى الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 117.

(2) عن تاريخ نشأة النظام النيابي وتطوره يراجع فى ذلك: د. ثروت بدوي: مرجع سابق، ص315 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. كامل ليلة: مرجع سابق، ص 765 وما بعدها، د. عبد الهادي أبو طالب: مرجع سابق، ص 8 وما بعدها.

(3) د. سليمان الطماوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 307 – 308.

ويتميز هذا النظام بما يأتي :

1 – ثنائية السلطة التنفيذية :يقصد به هو وجود رئيس غير مسؤول ووزارة مسؤولة وعلى النحو الأتي:

أـ رئيس دولة غير مسؤول: رئيس الدولة سوى كان النظام ملكي أم رئيس جمهورية يعد احد أركان السلطة التنفيذية إلا انه لا يتولى سلطات تنفيذية فعلية لذلك فلا تقع عل عاتق رئيس الدولة إي مسؤولية، فاغلب القرارات التي يتخذها رئيس الدولة يجب إن يوقع عليها الوزير المختص إلى جانب توقيع الرئيس.

ب- وزارة مسؤولية سياسيا": تعد الوزارة مركز السلطة التنفيذية فيقع على عاتقها تحديد السلطة العامة فتكون مسؤولية سياسيا" إمام البرلمان وهي تضامنية أو جماعية، فالمسؤولية السياسية للوزارة مع حق السلطة التنفيذية بحل البرلمان تعد أهم ركنين في النظام البرلماني .

فالنظام البرلماني نوعان هما:

أ – النظام البرلماني قد يكون مزدوج وهو الذي يمارس فيه رئيس الدولة ملكا أو رئيس للجمهورية اختصاصات تسمح له بالتدخل في سير النظام السياسي وليس مجرد حكم بين السلطات .

ب – هناك النظام البرلمان الفردي وهو النظام الأكثر انتشارا حيث لا يكون لرئيس الدولة الا دور شرفي ولا تقوم مسؤولية الحكومة والوزارة سوى إمام البرلمان وتملك الحكومة في المقابل حق حل البرلمان في الوقت الذي تكون ممارسة رئيس الدولة لهذا الحق لا تخرج عن المسالة الشكلية .

2-التوازن والتعاون بين السلطة التنفيذية والتشريعية :يقوم النظام البرلماني على أساس الفصل المرن بين السلطات وبالذات بين السلطة التشريعية والتنفيذية ويتطلب ذلك قيام نوع من التوازن بين هاتيين السلطتين يسمح لكل من السلطتين التشريعية والتنفيذية الحد من تمادي إحدى السلطتين بالإضافة إلى قيام التعاون بين السلطتين وعلى النحو الاتي :

أ- التوازن بـين السـلطتين التشريعيـة التنفيذيـة: حيـث تملـك كـل مـن السـلطتين التشريعيـة والتنفيذية في النظام البرلماني اتخاذ إجراءات دستورية تتمكن بموجبها من الحد من السلطة الأخرى بما يحقق التوازن بينهما وهذه الإجراءات هي :

1 – مسؤولية الحكومة السياسية: فـالوزارة تعـد مسـؤولة سياسـيا إمـام البرلمـان عـن سياسـتها ..فأعضـاء البرلمـان يملكـون حـق توجيـه الاسـئله والاسـتجوابات إلى الـوزراء في خصـوص السياسة التي تتبعها الوزارة بأكملها أومـن وزيـر معـين وفي هـذه الحالـة يتوجـب عـلى الوزارة أو الوزير الذي سـحبت منـه الثقـة تقـديم اسـتقالتها ويمكـن تحريـك مسـؤولية الحكومة بناء عل طلب البرلمان وتخضع هذه العملية لإجراءات وقواعد يحددها النظـام الداخلي للبرلمان .

2-حل البرلمان: كما إن البرلمان يملك حق سحب الثقة من ا لوزارة فان الوزارة هي الأخرى تملـك حق حل البرلمان وحق الحل يمكن الوزارة من إنهاء ولاية البرلمان قبل وقتها ويترتب عـلى حل البرلمان إجراء انتخابات مبكرة لاختيار برلمـان جديـد وحـق الحـل يكـون عـادة بيـد رئيس الوزراء ويمارس بالاتفاق بين رئيس الدولة ورئيس الوزراء والحل إجـراء تلجـا إليـه السلطة التنفيذية لحل خلاف بينها وبين السلطة التشريعية .

ب – التعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية :يقوم بـين السـلطتين التشريعيـة والتنفيذيـة تعاون يهدف إلى تجنب الوصول إلى طريق مسدود بين السلطتين يؤدي إلى حجب الثقـة عن الوزارة أو حل البرلمان واهم صور التعاون تتجسد في حق السلطة التنفيذيـة بـاقتراح مشاريع القوانين ومشاركة الوزراء في مناقشات مشاريع القوانين المعروضـة عـلى البرلمـان كما إن للحكومة الحق في دعوة البرلمان للاجتماع وفـض دورات انعقـاد وتحديـد جـدول إعماله.

ثانيا: النظام الرئاسي: وهو يقوم على مبدأ الفَصْل التام بين السلطات، وتتركز السلطة التنفيذية فيه في شخص رئيس الدولة، وتكون الوزارة خاضعة له، ومسئولة أمامه[1].

ويتميز هذا النظام بما يأتي :

1 - شدة الفصل بين السلطات واستقلالها وتوازنها :يستند النظام الرئاسي على ركيزة أساسية هي الفصل التام بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية فالبرلمان يمارس السلطة التشريعية باستقلالية تامة بحيث يتمتع أعضائه بحق اقتراح القوانين وحدهم وإعداد الموازنة العامة للدولة ولايمكن للأعضاء ممارسة إي وظيفية أخرى مع عضوية البرلمان، كما إن السلطة التنفيذية بالمقابل لا تمتلك حل البرلمان وتتمثل هذه السلطة برئيس الجمهورية وهي مستقلة فيما يتعلق باختيار الرئيس والوزراء الذين يتم تعينهم دون تدخل البرلمان ولا يمكن الجمع بين الوزارة والبرلمان، إما السلطة القضائية فتتمتع باستقلالية مطلقة من خلال طريقة اختيار القضاة التي تتم عن طريق الانتخاب اضافتة إلى تمتع القضاة بالحصانة

2 - وحدة السلطة التنفيذية :يقوم هذا النظام على أساس وجود رئيس جمهورية منتخب، فهو لا يطبق في الدول ذات النظام الملكي وينتخب رئيس الجمهورية من قبل الشعب إما بالانتخابات المباشرة أو غير المباشرة وليس من قبل البرلمان وبذلك يقف رئيس الدولة على قدم المساواة مع البرلمان لكونهما يستمدان شرعية وجودهم من الشعب مباشرة، فلا توجد في هذا النظام حكومة جماعية فالرئيس هو رئيس السلطة التنفيذية وهو رئيس الدولة والوزراء مساعدين .

3 - عدم مسؤولية السلطة التنفيذية إمام البرلمان: نتيجة لعدم وجود هيئة جماعية (مجلس وزراء) لها سياستها الخاصة بها فانه لا يوجد في النظام الرئاسي

(1) د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 306، ويراجع أيضا: د. ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 444.

مسؤولية للحكومة إمام البرلمان ومسؤولية الوزراء تتحقق إمام الرئيس الذي يملك وحده تعينهم وإقالتهم.

ثالثاً: النظام المجلسي أو حكومة الجمعية: وهو النظام الـذي يسـتأثر فيـه المجلـس النيـابي بجميع السلطات، وقد يمارسها بنفسه، أو عن طريق مفوضين[1] .

ويتمييز النظام ألمجلسي بما يأتي :

1 – تركيز السلطة بيد البرلمان إن تركيز السـلطتين التشريعيـة والتنفيذيـة بيـد البرلمـان يعـد مـن أهـم خصائص هذا النظام حيث يظهر نوع من الدمج بين السلطتين، وخاصة إن البرلمان يقوم بتعيـين السلطة التنفيذية

2 – السلطة التنفيذية هيئة جماعية: يتولى البرلمان في النظام ألمجلسي تعيين السـلطة التنفيذيـة والتـي يجب إن تكون هيئة جماعية حتى لا تتركز السلطة بيد احد إفرادها ودور هذه الهيئة تنفيذ مـا يقره البرلمان

3 – تبعية السلطة التنفيذية للبرلمان :يترتب على هيمنة البرلمان على السلطة التنفيذيـة تحـول الأخـيرة إلى تابعة كليا" للبرلمان فالبرلمان هو الذي يعين أعضائها ويعزلهم عن مناصـبهم ولا يملـك أعضـاء السلطة التنفيذية حق الاستقالة من وظائفهم حتى لا يستخدم هذا الحق كوسيلة للضغط عـلى البرلمان كما ان البرلمان له سلطة التوجيه والرقابة والإشراف على إعمال السلطة التنفيذية .

(1) ويقوم هذا الاندماج على فكرة مؤداها أن سيادة الأمة طالما أنها وحدة واحدة لا تقبل التجزئة أو الانقسام، فانه يجب إسناد أمر ممارستها بجميع مظاهرها إلى هيئة واحدة أيضاً، هذه الهيئة يجب أن تكون ممثلة فى البرلمـان، باعتباره الممثل الحقيقى للأمة والقادر عن التعبير عن إرادتها فى كافـة المجـالات، د. محمـد كامـل ليلـة: الـنظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص 13؛ وأيضا: د. رمضان بطيخ: النظم السياسية والدسـتورية، مرجـع سابق، ص 417، وأيضا:

– Vedel: Manuel Elémentaire de Dr.const, Op. cit., p. 57.

المبحث الثالث

الديمقراطية شبه المباشرة

تعني الديمقراطية غير المباشرة بأنها النظام السياسي الذي قوامة برلمان يختار الشعب فيه نواباً نيابة عنهم لممارسة السلطة ويتم ذلك بواسطة الأحزاب السياسية ويعهد بالسلطة لهيئات تتولى ممارسة السلطات نيابة عن الشعب، ومن مزايا الحكم النيابي أنه سهل التطبيق ولاسيما في الدول كثيرة السكان، وأن اختيار النواب يكون للأصلح وخاصة الأمور الفنية والعلمية التي تحتاج إلى مختصين أو ذوي خبرة، وتستخدم وسائل عديدة لتطبيق الديمقراطية شبه المباشرة[1] منها ما يلي:

أولاً: الاستفتاء الشعبي:

يعد من أهم مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، ويعني الرجوع إلى جمهور الناخبين لأخذ رأيهم في موضوع معين يعرض عليهم.

أنواع الاستفتاء الشعبي:

1- من حيث موضوعه:

الاستفتاء الدستوري: وهو أخذ رأي الشعب عند وضع الدستور أو تعديله.

الاستفتاء التشريعي: وهو الذي يتعلق بإقرار مشروع قانون عادي.

الاستفتاء السياسي: أخذ رأي الشعب في موضوع سياسي يتميز بأهمية خاصة.

2- من حيث ميعاد إجرائه:

استفتاء سابق على القانون: قد يرى البرلمان إجراءه قبل إقرار قانون هام، ويعني أن يستطلع رأي الشعب على فكرة هذا القانون من حيث المبدأ.

استفتاء لاحق للقانون: يجري بعد وضع مشروع القانون بواسطة البرلمان ولكن هذا القانون لا يصبح ملزماً إلا بعد موافقة الشعب عليه.

(1) د. محمد أبو زيد محمد: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 189.

3- من حيث مدى وجوب إجرائه:

استفتاء إجباري: ينص القانون على وجوب إجرائه.

استفتاء اختياري: يترك الدستور فيه للسلطة المختصة التنفيذية أو التشريعية حق التقدير في إجراء الاستفتاء على ضوء تقدير السلطة المختصة للمصلحة العامة.

وفي حالة أسلوب الاستفتاء الشعبي للدستور يصدر الدستور مباشرة من الشعب، ومن أجل أن يكون استفتاءً دستورياً يجب أن تتكون أولاً هيئة أو لجنة تقوم بتحضير مشروع الدستور وعرضه على الشعب لاستفتائه فيه، وهذا المشروع لا تصبح له قيمة قانونية إلا بعد موافقة الشعب عليه[1].

نماذج المشاركة الشعبية في إعداد الدستور:

يكتسب الدستور الديمقراطي شرعيته بتوافق الآراء بين الأطراف السياسية الفاعلة، وكذلك عن طريق إدراج دور المواطنين والمؤسسات الأخرى تجاه القضايا المهمة أو الأكثر إثارة للجدل، والهدف الأساسي من العملية الدستورية ليس مجرد الوصول إلى الدستور المثالي، وإنما إلى توافق الآراء السياسية بشأن التحديات الدستورية الأكثر إلحاحاً.

أهمية المشاركة الشعبية:

إن أهمية الدستور لأي بلد تحتم مشاركة جماهيرية واسعة في إعداد وصياغة الدستور، لتكون وثيقة الدستور وثيقة متوافق عليها، وتأتي نصوصها لتلبي احتياجات وتطلعات الشعب ومعبرة عن احتياجاته وأولوياته.

وتسهم عمليات المشاركة واسعة النطاق حول الدستور في فتح حوارات تفاعلية للوصول إلى صيغة وطنية توضح طريقة الحكم في الدولة، والعلاقة بين مؤسسات الدولة وعلاقة الدولة بالعالم الخارجي.

---

(1) د. محمد عبد العال السناري: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 577، ويراجع أيضا: د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 198 وما بعدها.

تسهم عملية المشاركة في نبذ العنف وإعلاء الحوار السلمي لإرساء دعائم المواطنة ورفع الثقافة الدستورية إذا أقيمت وفقاً لعدد من المبادئ أهمها الشمول والتوافق والشفافية.

فرص وتحديات المشاركة الشعبية:

أولا: تتمثل الفرص فيما يلي:

- تعزيز الوحدة الوطنية من خلال إجراءات شاملة قادرة على تذويب الفوارق الدينية واللغوية وذلك لتسوية الخلافات الوطنية وتحقيق التوازن بين القيم والهوية الوطنية وبين المجتمعات الإقليمية والثقافية.
- توسيع جدول أعمال الإصلاح الاجتماعي من خلال توسيع قاعدة المشاركة الشعبية لتشمل العمال وأفراد المجتمعات الريفية، وذلك لإبداء وجهة نظرهم حول القضايا المتعلقة بالمشاركة الشعبية مثل اللامركزية والاحتياجات الأساسية ومساءلة أعضاء البرلمان والمسئولين المحليين.
- نادراً ما تكون المشاركة الشعبية فعالة بمفردها بدون التوعية المدنية والتي تساعد على تعزيز مفهوم الأفراد لهيكل وآليات الدولة والتزاماتها تجاه المواطنين.
- تساعد المشاورات على الحد من المفاجآت السيئة التي قد تحدث خلال عملية إعداد الدستور مثل قيام السياسيين بالموافقة على أحكام دستورية غير مواتية للصالح العام، لذا مشاركة الجمهور في عملية إعداد الدستور تساعد على تقليل هذه المخاطر.
- إعداد الدستور من خلال المشاركة الشعبية يؤدي إلى استقراره وبقائه لمدة طويلة، كما أن المشاركة الشعبية تمنحه شرعية كبيرة وتعطي الشعب شعوراً بامتلاكه وبالتالي الحفاظ عليه.

ثانياً: الاعتراض الشعبي:

هو سلطة معطاة لعدد معين من الناخبين في الاعتراض على نفاذ القانون الصادر

عن البرلمان وذلك في مدة زمنية معينة ومحددة. ويمر الاعتراض الشعبي هنا بمرحلتين هي:

1 – اعتراض عدد معين من الناخبين على القانون وطلب عرضه على استفتاء شعبي.

2 – عرض القانون موضوع الاعتراض على الاستفتاء الشعبي ليصدر الشعب قراراً نهائياً في أمر هذا القانون.

فالديمقراطية شبه المباشرة التي تمزج بين النمطين السابقين. فالنواب، الذين يمثلون الشعب، يصوتون على القوانين والقرارات المتخذة باسمه، في الوقت الذي يكون فيه هذا الشعب مدعواً لإبداء رأيه المباشر في بعض القضايا الهامة عن طريق الاستفتاء، كما هي الحال في فرنسا مثلاً، أو لاقتراح بعض القوانين أو تعديلها كما تؤكد عليها الممارسة السويسرية[1].

ثالثاً: الاقتراح الشعبى[2]:

يحقق الاقتراح الشعبي للناخبين قدراً أكبر من المشاركة مع البرلمان في ممارسة سلطة التشريع وذلك بصورة أقوى من الاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي. وقد يقدم الاقتراح الشعبي إلى البرلمان في صورة مشروع قانون كامل الصياغة أو في مجرد صورة تمثل فكرة عامة عن مشروع قانون بدون صياغته.

رابعاً. طلب إقالة أحد النواب من البرلمان (العزل الفردي):

يمكن العزل الفردي الناخبين من عزل النائب أو القاضي قبل انتهاء ولايته عند جمع الأصوات المحددة وفقاً للقانون ثم يعرض الموضوع على الشعب، فإذا صوتت الأغلبية ضد النائب أو القاضي يتعين على هذا الأخير الانسحاب وتجري انتخابات جديدة لاختيار خلف له، أما إذا صوتت الأغلبية لصالحه فانه يعتبر منتخباً لفترة جديدة.

(1) Philippe Parini «institutions politiques» éd. Armand Cilin, paris, 1984, p. 45.

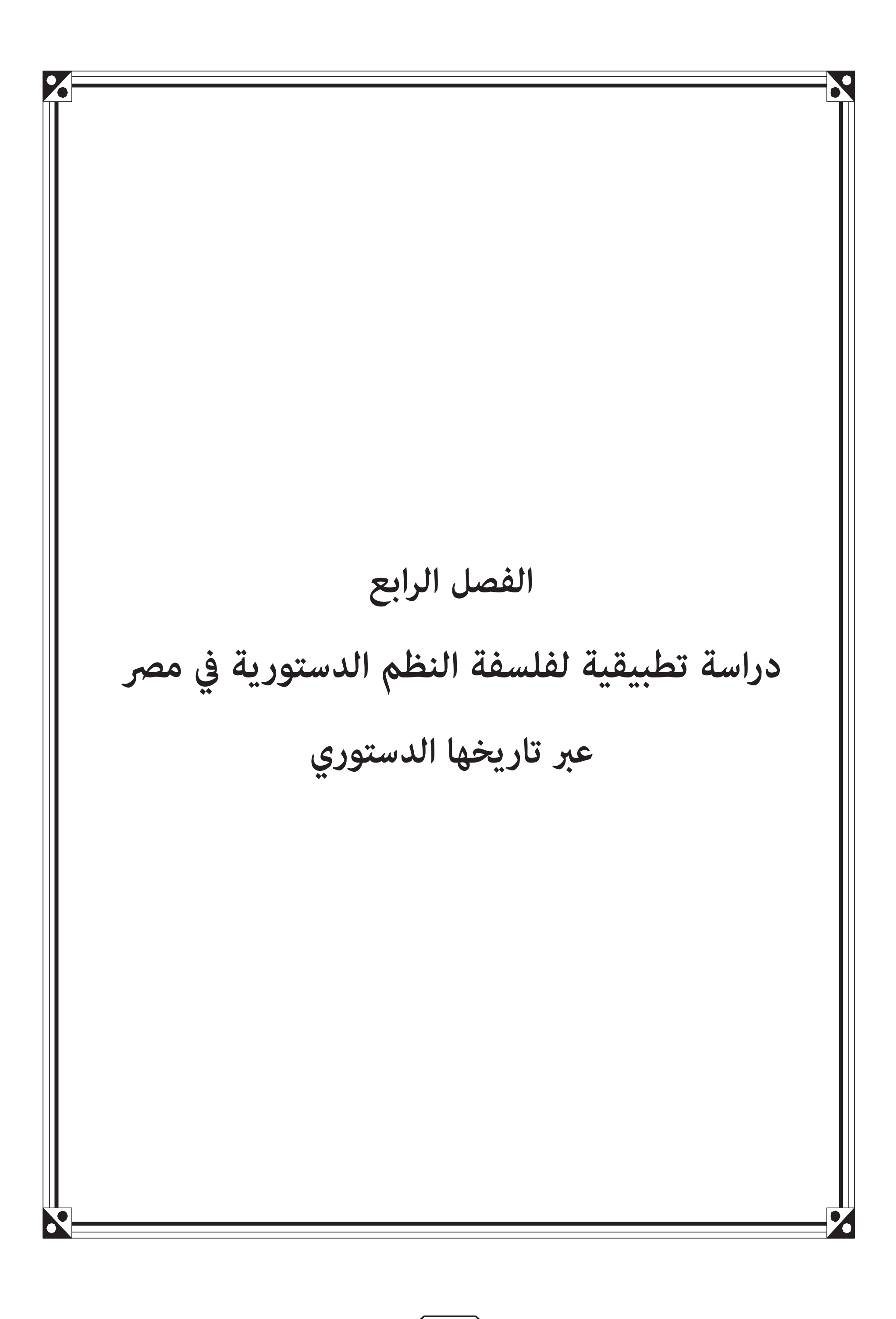
(2) د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 580.

خامساً. طلب حل البرلمان (العزل الجماعي):

يكون بطلب يقدم لحل المجلس المنتخب، ويقدمه عدد معين من الناخبين ويجري بعد ذلك تصويت على الاقتراح بعزل المجلس أي حله قبل انتهاء مدته المحددة وإذا توفرت الأغلبية المنصوص عليها في الدستور لحل المجلس تنتهي صلاحيته.

ولما للدستور من أهمية خاصة وتأثير على النظام السياسى بأكمله وبالمجتمع باشكاله المختلفة وشكل الحكومة والدولة فيها، سوف نقوم بافراد دراسة خاصة لفلسفة النظم الدستورية في مصر على مدار تاريخها الدستورى في الفصل القادم، لنتبين من خلال ذلك التاريخ التطور الدستورى الذى مرت به الدولة المصرية منذ نشأة الحياة الدستورية بها حتى وقتنا الراهن وتطور المنظومة الديمقراطية خلال ذلك التطور.





الفصل الرابع

دراسة تطبيقية لفلسفة النظم الدستورية في مصر

عبر تاريخها الدستوري

الفصل الرابع

دراسة تطبيقية لفلسفة النظم الدستورية في مصر

عبر تاريخها الدستوري

تمهيد وتقسيم:

لكل مجتمع من المجتمعات السياسية، مهما اختلفت درجته من الحضارة، أيديولوجية خاصة، يستمدها من المؤثرات التاريخية والدولية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والفلسفية التي تسيطر عليه، وأمام ذلك فإن النظام السياسي الذي يحكم مجتمعاً معيناً يستلهم في أحكامه وتنظيماته الأيديولوجية التي تقوم عليها الدولة، فكل نظام دستوري يدين لفكر مذهبي معين، يؤثر في فهمه للسلطة، وتصوره لمهمة السلطات العامة، وتتعدد تبعاً لنوع هذا الفكر نظم الحكم في الدول المختلفة، فالنظام السياسي الذي يصلح في بلد معين قد لا يصلح في بلد آخر في نفس الوقت، بل أنه قد لا يوافق نفس البلد لو تغيرت الظروف، وعندما ينظم الدستور السلطة أو الحرية فإنه يعكس البناء الاقتصادي والاجتماعي للدولة، إما ليحافظ عليه فتكون نصوصه تسجيلاً للاتجاهات القائمة، وإما ليحدث فيه تغيرات فتأتي النصوص محددة لأسس هذا التغيير ومداه[1].

وسوف نقوم في هذا الفصل بدراسة الخط الزمني للتطور الدستوري في مصر، فالنظام الدستوري الحالي يعد حلقة في سلسلة تطور سياسي ودستوري مرت به الدولة، ولأن الحاضر يرتبط بالماضي وينبع من صميم الدولة بظروفها المختلفة، فهو انعكاس لتاريخ هام تضمن العديد من الأحداث التي أثرت في مجري الحياة الدستورية والسياسية في مصر.

ولما كان الأمر كذلك فإن الدراسة السليمة للتاريخ الدستوري يجب أن تكمل بدراسة اجتماعية لأحوال المجتمع، حتى نتعرف على مدى التفاعل بين النصوص الدستورية وتلك الظروف الاجتماعية، فلكي نفهم النظام الدستوري في دولة من الدول، يجب أن نعرف تاريخ هذه الدولة السياسي، وأن نحيط بالعناصر البشرية

(1) د. رمزى الشاعر: الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص7.

والعوامل الطبيعية المكونة لها، والملابسات السياسية الداخلية والخارجية التي تؤثر على تفكير وميول أبنائها ورجال الحكم فيها.

ويتفرع عن ذلك أنه إذا كانت دراستنا للنظام الدستوري المصري تعتمد أساسا على ما تضمنه دستور 2014 الذي يعتبر المصدر الأول والأساسي لهذا النظام في الوقت الحاضر، وكذلك ما تضمنته القوانين الأساسية والأعراف الدستورية من مبادئ، فإن فهم هذا النظام يتطلب منا في البداية دراسة بعض النظم التي سبقته والتي ترتبط به ارتباطا وثيقاً، فالوضع الدستوري الراهن يعتبر حلقة في سلسلة تطور سياسي ودستوري مرت به الدولة، وهو انعكاس لتاريخ طويل، إذ يتأثر نظام الحكم المطبق بما سبقه من النظم، مما يجعل فهم النظام الدستوري المطبق فهماً سليماً غير ممكن بدون دراسة الأوضاع السياسية السابقة على هذا النظام.

كما تواجهنا في هذه الدراسة مسألة تتعلق بالفترة التي نتخذها كنقطة بداية للدراسة التاريخية للنظم السياسية في مصر بصفة عامة – ويرى الباحث – أن يبدأ البحث الدستوري من تاريخ قريب يبدأ من الفترة التي اكتسبت فيها مصر شخصية دولية وأصبح لها كيان ووضع دستوري ظاهر، ولذلك جعلنا نظام الحكم خلال عهد أسرة محمد على نقطة البداية لدراسة تطور النظام الدستوري المصري، لما لهذه النظم من صلة وثيقة بالنظام الدستوري القائم في الوقت الحاضر.

وعلى ذلك فإن دراستنا للوضع السياسي المصري ستكون في أربعة مباحث على النحو التالي:

- المبحث الأول : النظام الدستوري المصري في الفترة السابقة على دستور سنة 1923.(شكل الديمقراطية قبل صدور الدساتير).
- المبحث الثانى: النظام الدستوري المصري في ظل دستور 1923.(بدايات الديمقراطية في مصر).
- المبحث الثالث : مرحلة ما بعد قيام ثورة 1952 حتى نفاذ دستور 1971.(شكل الديمقراطية بعد صدور الدساتير).
- المبحث الرابع : مرحلة ما بعد ثورتى 25 يناير 2011 و30 يونيو 2013 وصدور دستور 2014.(وتاثيرهم على الممارسة الديمقراطية).

المبحث الأول

النظام الدستوري المصري في الفترة

السابقة على دستور سنة 1923

(شكل الديمقراطية قبل صدور الدساتير)

إذا استعرضنا نظام الحكم في الفترة السابقة على دستور سنة 1923، لوجدنا أنه رغم صلته بنظام الحكم الحاضر، فإنه يختلف في طابعه ومدلوله عن النظم الدستورية بمعناها العلمي الصحيح، فلقد تميز هذا النظام – بصفة عامة – بأنه كان حكماً مطلقاً، سواء كان الحاكم معيناً من قبل الدولة العثمانية أو بإرادة الاستعمار البريطاني، وإن كان هذا لا ينفي ظهور بعض المجالس والهيئات السياسية بجانب الحاكم، إلا أنها كانت ذات اختصاصات استشارية لا تحول دون الحكم المطلق للحكام.

حيث كانت الحكومة المصرية في عهد محمد على حكومة مطلقة تسود فيها قاعدة حكم الفرد، ولكن الفارق بينها وبين ما كانت عليه في عصر المماليك أن محمد علي باشا وضع نظاما لإدارتها، فحل هذا النظام محل الفوضى والارتباك، فهو وإن كان يعد من دعاة الحكم المطلق (وهذه نقطة ضعف في تاريخه) إلا أن ميزته أنه كانت لديه فكرة النظام والإصلاح كما أنه كان يميل إلى مشاورة مستشاريه في الأمور قبل إبرامها.

وسنستعرض تلك المراحل على النحو التالى:

المطلب الأول

نظام الحكم في العهد العثماني والاحتلال الفرنسي

كانت مصر قبل حكم محمد على جزءا من الإمبراطورية العثمانية، يحكمها والٍ تركي يعينه الباب العالي، ويكون مسئولاً أمامه عن إدارة شئون الحكم فيها، وظل هذا الحكم إلى أن غزا نابليون مصر في 2 يوليو سنة 1798.

1- ففي 25 يناير سنة 1517 دخل السلطان سليم الأول مصر:

وأصبحت مصر وقتها جزءاً من الدولة العثمانية، يستمد فيها الوالي سلطانه المطلق من الفرمانات المختلفة، فلقد اتجه السلطان سليم إلى إقامة الحكم على أساس توزيع السلطة بين عديد من الهيئات (الوالي، الهيئة العسكرية، المماليك أو السلطة الإقطاعية) حتى يضمن إبقاء تبعية مصر للدولة العثمانية[1] .

وتحقيقا لذلك عين السلطان سليم في مصر حاكماً أو والياً عثمانياً يلقب بالباشا، وهو نائب السلطان في حكم البلاد، والمسئول أمامه عن إدارة شئون الحكم، فهو الذي يمثله ويبلغ أوامره لرجال الحكومة ويراقب تنفيذها، وله الرياسة على عمالها، على أن سلطته محدودة ومقيدة بالالتزام برأي مجلس الديوان، وبعدم ائتمار الجيش بأوامره.

وكان يعاون الوالي في مباشرة سلطاته مجلس يسمى "مجلس الديوان" أو مجلس شورى الباشا " ويتألف هذا الديوان من ضباط الفرق العسكرية الستة التي وضعها السلطان في مصر، وكان له سلطة فعلية في إدارة شئون الحكم، إذ يجب على الوالي أن يحصل على موافقته قبل التصرف، وكان للديوان حق طلب عزل الوالي.

ولما توفي السلطان سليم في 22 سبتمبر سنة 1519 خلفه ابنه السلطان سليمان، الذي أبقى على نظام الحكم في أصوله العامة، وإن كان قد أنشا ديوانين بدلا من الديوان الأصغر، وكان الديوان الأول يتكون من قواد الفرق العسكرية وكبار الموظفين والعلماء والأعيان، وكان يعتبر بمثابة مجلس شوري للوالي، يبدي رأيه في المسائل الهامة، وله حق نقض أوامر الوالي ووقف تنفيذها، وإذا حدث خلاف بينهما رفع الأمر إلى الباب العالي، أما الديوان الأصغر فكان يتكون من نواب الفرق العسكرية وحدهم، وكان يختص بنظر المسائل اليومية وبحث الأمور الخاصة بالإدارات الثانوية.

(1) د. رمزي الشاعر: النظام الدستوري المصري، دار النهضة العربية، 1986، ص116.

غير أن نظام الحكم هـذا قـد تطـور منـذ النصـف الثـانى للقـرن السـابع عشر لصـالح البكـوات المماليك، حيث انتهز هولاء فرصة النـزاع بـين الـوالى ورؤسـاء الجنـود، وأخـذوا يعملـون عـلى الانفـراد بالسلطة، وصار دور الوالى دورا ثانويا[1] .

ولقد احتفظ السلطان سليم – بعد شنق طومان باي – بالأمراء المماليـك لمعاونـة الـوالي، وسـموا "بالبكوات" وكانوا عنصر توازن بين الوالي والجيش، وكان عددهم أربعة وعشرين، وكانوا يتولـون حكـم البلاد باعتبارهم على رأس الإدارة المحلية، ويعينون لمدة عـام بقـرار مـن الـوالي بعـد موافقـة الـديوان الأكبر.

واستمر هذا النظام زمناً طويلاً، وكانت سلطة الوالي تتراوح بين القوة الضعف، إلى أن تطور النظام من الناحية الواقعية، وأصبحت السلطة الفعلية في أيدي المماليك الذين قوي مركزهم، واقتصر دور الوالي الـتركي على مجرد تسلم الجزية وإرسالها إلى الأستانة، والخطبة والدعاء للسلطان في الصلاة، وسك العملة باسمه.

ويعتبر الحكم التركي أكبر كارثة مـرت بهـا مصر في تاريخهـا الطويـل، فلقـد ذاق الشـعب خلالـه ضروباً من العنت والظلم وصنوفا من العـذاب والاضـطهاد، مـما أدى إلى انعـزال الشـعب عـن شـئون الحكم، بحيث أصبح مستقراً في الأذهـان أن أمـر الحكـم لا يصـلح لـه شـعب مصر الـذي يتكـون مـن جماعات من الفلاحين يعملون في خدمة أسيادهم من حكام المماليك والأتراك !!

2- وفي 2 يوليو سنة 1798 غزت الحملـة الفرنسـية بقيـادة نـابليون بونـابرت[2] أرض مصر:

كـان ذلـك في أعقـاب الانحـلال الـذي أصـاب الحكـم الـتركي وتغلـب سـلطة المماليك، ولقد استمرت هذه الحملة حتى أول نوفمبر سنة 1801، ثم عاد الحكـم

(1) د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري ومبادئ النظم الدسـتوري في الجمهوريـة العربيـة المتحـدة 1964، مكتبـة القاهرة الحديثة، ص 177، ويراجع أيضا: د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 290.

(2) Arthur Goldschmidt ،Robert Johnston: Historical Dictionary of Egypt, Third Edition, American University in Cairo , The Scarecrow Press, Inc.Lanham, Maryland, and Oxford, 2003. pp. 6 – 7.

العثماني مرة أخرى، بعد أن تمكن الشعب بمساعدة تركيا من طرد جيش نابليون.

وكان هدف نابليون توطيد سلطة فرنسا في مصر، حتى يستطيع تحقيق آماله وأطماعه في الشرق والغرب، فكان من صالحه استمالة المصريين إلى جانبه للقضاء على سلطة المماليك، فأعلن أنه جاء لمحاربة المماليك وأنه يكن للدولة العثمانية كل ود وإخلاص، وأظهر تقديره لمصر القديمة ولشعور الأهالي، واستعان بالشعب في إدارة شئون البلاد، وأنشأ المجالس التي تضم الزعماء والأعيان[1].

وقد ألغى نابليون ديوان القاهرة، عقب ثورة القاهريين الأولى في 20 أكتوبر سنة 1798، وأوجد بدلاً منه مجلساً نيابياً باسم "الديوان العام" وكان عدد أعضاء هذا المجلس 180 عضوا يمثلون مختلف الأقاليم، بحيث يمثل كل إقليم ثلاثة من رجال الفقه وثلاثة من التجار وثلاثة من الفلاحين وشيخ البلد وشيخ من العربان، واقتصرت مهمة المجلس على التداول في شئون الحكم وإبداء المشورة للقائد الفرنسي العام[2]، وكانت قراراته أشبه برغبات تعرض على اللجنة التي ألفها نابليون برئاسته، ولهذه اللجنة القول الفصل في هذه القرارات.

وعلى الرغم من ضآلة الدور الذي كان يقوم به الديوان العام فلقد عطل هو الآخر، وأعيد تنظيمه في 25 ديسمبر سنة 1798، فأنقص عدد أعضائه إلى ستين عضوا وسمي "بالديوان العمومي" ونشأ إلى جواره مجلس آخر سمي "بالديوان الخصوصي" يتكون من أربعة عشر عضوا ينتخبون من بين أعضاء الديوان العمومي وكان الديوان العمومي يجتمع كلما دعت الحاجة وكان يعاون نابليون في إدارة الشئون العامة، أما الديوان الخصوصي فكان يجتمع يومياً للنظر في شكاوى الأفراد ولتصريف شئون الحكم العادية.

---

(1) يراجع في تفصيلات ذلك: عبد الرحمن الرافعي بك: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم فى مصر، 1929 الجزء الأول، ص 100 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. شفيق شحاته: التاريخ العام للقانون في مصر القديمة والحديثة، مكتبة سيد عبدالله وهبة، 1962، ص 317 وما بعدها.

(2) د. شفيق شحاته: التاريخ العام للقانون في مصر القديمة، مرجع سابق، ص 318.

ويمكن تلخيص نظام الحكم في فترة الحملة الفرنسية فيما يأتي:

(1) مصر ولاية عثمانية تحتلها جيوش أجنبية (فرنسية).

(2) تقوم بشئون الحكم فيها حكومة عسكرية برئاسة قائد جيش الاحتلال.

(3) يعاون هذا القائد في إدارة الشئون العامة، مجلس يشترك في تكوينه الأجانب مع الموظفين.

(4) يفصل في شكاوى الأفراد مجلس مكون أيضاً من الوطنيين والأجانب.

ولقد استمرت هذه التنظيمات قاعدة الأساس في حكم مصر، مع تركيز جميع السلطات في النهاية في يد قائد الحملة، حتى خرج الفرنسيون من البلاد في سبتمبر1801.

ومن الملاحظ أن هذه الحملة قد أعادت للشعب المصري ثقته بذاته وإحساسه بوجوده واعتماده على نفسه في تحرير بلده[1].

ولقد انتهت الحملة الفرنسية بخروج الفرنسيين من مصر في 2 نوفمبر سنة 1801 وعلى أثر تحالف تركيا وانجلترا[2]، وعادت مصر مرة أخرى ولاية عثمانية يسيطر عليها طغيان واستبداد العثمانيين وفلول المماليك، وانتشرت فيها عوامل الانحلال والفوضى متمثلة في الفساد والرشوة، واعتداء الجنود الأتراك على المصريين ونهبهم لمنازلهم ومتاجرهم، والضرائب الباهظة التي أرهقت الشعب في ذلك الوقت، وكان لكل هذه العوامل أثرها في ثورة الشعب المصري في سنة 1805 على الوالي التركي خورشيد باشا، ومطالبته بتعيين محمد على واليا على مصر وفرض ذلك على السلطان العثماني الذي اضطر للرضوخ لإرادته، فأصدر فرمانا في يوليو سنة 1805 بتعيين محمد على واليا على مصر.

وإذا كانت مصر في الفترة السابقة على حكم محمد على جزءا من الإمبراطورية العثمانية وولاية من ولاياتها، فإن تولية محمد على كانت سببا في تغير

(1) د. إبراهيم شلبي: تطور النظم السياسية والدستورية، دار النهضة العربية، ص 23 وما بعدها.
(2) د. عاصم الدسوقي: محاضرات في معالم تاريخ مصر الحديثة، الطبعة الأولي، 1995، ص47 وما بعدها.

مركز مصر بالنسبة لها، خاصة بعد معاهدة لندن سنة 1840 التي قررت استقلال مصر الداخلي نظير دفع جزية سنوية للباب العالي، وأصبحت ولاية الحكم في مصر ولاية وراثية في أسرة محمد علي، وقد استمر حكم الأسرة العلوية من يوليو سنة 1805 حتى ثورة يوليو سنة 1952 وإعلانها النظام الجمهوري في 18 يونيه سنة 1953.

المطلب الثانى

نظام الحكم المطلق في عهد محمد علي

وحتى بداية عهد إسماعيل

ذكرنا أن ممثلي الشعب قد أجمعوا على خلع الوالي التركي خورشيد باشا واختيار محمد علي واليا على مصر، وهو ما وافق عليه الباب العالي في يوليو سنة 1805، واستقر بذلك محمد علي باعتباره واليا رسمياً على مصر حتى وفاته في سنة 1848.

أولا: علاقة مصر بالباب العالي في عهد محمد علي[1] :

عندما تمكن محمد علي من تثبيت حكمه في مصر اتخذت علاقته بالباب العالي طابعاً يستهدف تقوية اختصاصاته وسلطاته في الداخل والخارج، فعمل على التمرد على الدولة العثمانية والخروج عليها، ووصل به الأمر إلى حد تهديد الأستانة، وكان طبيعياً أن تتدخل الدول الأجنبية لتحد من الخلاف الذي نشأ بين محمد على والباب العالي، وتحددت العلاقة بينهما بمعاهدة لندن التي أبرمت في سنة 1840.

ولم يكن في مقدور الباب العالي عزل الوالي أو الخديوي إلا بتوافر شرطين، أولهما أن يكون الوالي أو الخديوي قد أخل بالفرمانات أو الأوامر الشاهانية، وثانيهما أن تكون هناك محاولات إلى سعي كل فئة منهم للوصول للحكم، إلا أن القوى الحقيقية تمثلت في الشعب المصري الذي تبلور الوعي القومي لديه من خلال مكافحة الاحتلال الفرنسي.

(1) د. رمزي الشاعر: النظام الدستوري المصري، مرجع سابق، ص 22.

وفي خلال هذه الأثناء استطاع محمد علي اكتساب حب وثقة المصريين من علماء ومشايخ[1]، مما ساعده بعد ذلك على وقوفهم بجانبه وترشيحه لتولي ولاية مصر[2]، حيث ثار الشعب على الوالي العثماني" خورشيد باشا" محتجا على سياسته معهم ومطالبا بتعيين محمد علي واليا لمصر[3].

وما أن استقر محمد علي في الحكم إلا واتجه إلى التخلص من جميع القوى السياسية الأساسية في مصر لكي ينفرد بالحكم، وفي سبيل ذلك قرر:

- التخلص من المماليك بتدبير مذبحة القلعة في مارس سنة 1811[4]
- التخلص من الجند الألبانيين بإرسالهم في حروبه ضد المماليك والوهابيين في الجزيرة العربية[5].
- التخلص من الزعماء الوطنين وعلى رأسهم عمر مكرم الذي تم نفيه إلى دمياط سنة 1809[6].

ويتضح هذا الحكم المطلق من القانون الأساسي الذي أصدره محمد علي في سنة 1837 والمسمى " قانون السياستنامة " والذي نظم بواسطته أمور الحكم على أساس تركيز السلطات في يد الوالي.

(1) د. أحمد زكريا الشلق وآخرين: محمد علي وعصره: تصدير د. محمد صابر، مطبعة دار الكتب، 2006، القاهرة، ص 50 وما بعدها.

(2) د. محمد جمال عطية عيسي: تاريخ القانون المصري بعد الفتح الإسلامي، مرجع سابق، ص102.

(3) عبد الرحمن الرافعي بك: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، مرجع سابق، ص 359 وما بعدها، ويراجع أيضا د. محمد صبري: تاريخ مصر من محمد على إلى العصر الحديث، مكتبه مدبولي، ط1، 1991، ص 32 وما بعدها.

(4) د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر فى القرن التاسع عشر، الهيئة العامة للكتاب، 1999، ص 25، ويراجع أيضا: د. إبراهيم شلبي: تطور النظم السياسية والدستورية، مرجع سابق، ص 29 وما بعدها.

(5) د. محمد أنس جعفر: مبادئ نظم الحكم فى الإسلام ومدى تأثر الدستور المصرى بها، مرجع سابق، ص 414.

(6) د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد علي ونهضة مصر فى القرن التاسع، مرجع سابق، ص 26 وما بعدها.

حيث إن الحكم الفردي يعني تركيز كافة السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية في يد الحاكم[1]، فكان محمد على يفرض الضرائب ويحدد الأسعار ويصادر الأراضي ويسجن من يشاء ويأمر بالقبض على من يشاء وذلك كله بدون محاكمة بالإضافة لمنحة الألقاب وزيادته للمرتبات ودفع التعويضات[2].

ومفاد ما سبق أن كافة المسائل كان يجب أن تعرض على محمد علي فيها، حيث ركز كافة السلطات في يده، ويرجع ذلك لعدم ثقته في من حوله، حيث كان يشعر باستعدادهم الدائم لخيانته[3] وبالرغم من مركزية الحكم وتجميع كافة السلطات في يد محمد علي إلا أنه قد أنشأ العديد من الدواوين لمساعدته في تسيير الحكم، لكنها دواوين استشارية.

ولكن التغير الذي طرأ على ما كانت عليه قاعدة الحكم في العصر التركي وعصر المماليك، أن محمد علي قد أحل النظام محل الفوضى والارتباك، فوضع نظامًا للإدارة، وأقام سلطته على أساس المجالس الاستشارية. ولكن لا يصلح اعتبار هذه الأخيرة نواة للنظام النيابي أو شبه النيابي[4].

وقد أنشأ تنظيماً جديداً للسلطات من شأنه وجود دواوين عامة تشرف على شئون الإدارة في البلاد، وحصر السلطة في سبعة دواوين[5] عرفت باسم (دواوين العموم) وهي:

---

(1) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري " النظرية العامة "، مطبعة جامعة عين شمس، 1983، ص، 263، ويراجع أيضاً: د. محمد نور فرحات: نظام الحكم والإدارة في مصر العثمانية، دار الثقافة والنشر والتوزيع ص 30 وما بعدها، وأيضاً: التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 158 وما بعدها.

(2) ف. روبرت هنتر: مصر الخديوية (1805 – 1879) ترجمه بدر الرفاعي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص42 وما بعدها.

(3) فارجيت: محمد على مؤسس مصر الحديثة، ترجمة محمد رفعت عواد، المجلس الأعلى للثقافة 2003، ص 54 وما بعدها.

(4) عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي، دار المعارف، الطبعة السادسة، دون تاريخ، ص 616 – 617.

(5) د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1962،=

أولًا – الديوان الخديوي.

ثانيًا – ديوان الإيرادات.

ثالثًا – ديوان الجهادية.

رابعًا – ديوان البحر.

خامسًا – ديوان المدارس.

سادسًا – ديوان الأمور الأفرنجية.

سابعًا – ديوان الفبريقات.

وكانت هذه الدواوين تشبه من الناحية الشكلية دون الموضوعية الوزارات في الوقت الحاضر.

فلقد كان للوالي الكلمة العليا في الإشراف والرقابة عليها، بحيث يكون له الاختصاص النهائي، وعلي ذلك يمكن القول إن هذه الدواوين لم تكن إلا مجالس فنية تبدي الرأي في المسائل الداخلة في اختصاصها، وكانت السلطة التنفيذية على هذا النحو مركزة في يد الوالي الذي يملك وحده من سلطة التصرف في كافة شئون الدولة.

وبذلك قام نظام الحكم من الناحية السياسية على أساس تركيز السلطة العامة على يد الوالي، ولم يعرف الفصل بين الوظائف أو الفصل بين السلطات، كما أنه لم يسمح للشعب بالمشاركة على أية صورة في مباشرة السلطة العامة، وإذا كان محمد علي قد أنشأ بجانب مجلس الوالي مجلسا جديد سمي "مجلس الشورى" أو "المجلس الخصوصي" ومجلسا آخر سمي "المجلس العمومي" أو "مجلس الحكومة" فإن هذه المجالس لم تكن في واقع الأمر سوى مجالس حكومية استشارية.

واستمر محمد علي يحكم مصر حكماً فردياً مطلقاً جامعا في يده كل مقاليد الحكم وكل السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية.

= ص184 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. شفيق شحاته: التاريخ العام للقانون في مصر القديمة، مرجع سابق، ص 322 وما بعدها، وأيضا: د. محمد فؤاد شاكر وآخرين: بناء الدولة في مصر، محمد علي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولي، ص 15 وما بعدها، وأيضا: د.رمزي الشاعر: النظام الدستوري المصري، مرجع سابق، ص 25.

إلا أنه رغم السلطات المطلقة للحاكم فقد كان مقيدا بما ورد في الخط الشريف الصادر سنة 1839[1] الذي تضمن حقوق وحريات الأفراد[2] .

وهي:

- حرمة المسكن.
- حرية التجارة والعمل والصناعة[3].
- المساواة في التوظف.
- المساواة في التعليم.
- المساواة أمام القانون والقضاء[4]
- المساواة في الخدمة العسكرية.

كما كون محمد علي مجلسا خاصا يتداول مع أعضائه في كل الأعمال المتعلقة بالحكومة قبل الشروع في تنفيذها، كما شكل لكل فرع من فروع الإدارة مجلسا من المختصين بالإضافة لمجلس الشورى الذي كان يتكون من 256 عضوا منهم 199 من كبار الأعيان يمثلون الأقاليم المختلفة، و33 عضوا من كبار الموظفين والعلماء و24 عضوا من مأموري الاقاليم.

وكانت آراء كل هذه المجالس استشارية لا يلزم الوالي الذي كان يعتبر هو المسئول الوحيد أمام الباب العالي.

والخلاصة أن نظام الحكم كان قائمًا على أسس غير حرة من حيث التنظيم السياسي والأهداف والمبادئ، وعلى أساس تركيز السلطة العامة في يد الوالي،

(1) د. عبد الغني بسيوني: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 226 وما بعدها.

(2) د. زكي عبد المتعال: تاريخ النظم القانونية والاقتصادية على الاخص من الوجهة المصرية، مطبعة فوزى، بدون تاريخ، ص 199 وما بعدها.

(3) د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 466، ويراجع أيضا: د. زكي عبد المتعال: تاريخ النظم القانونية والاقتصادية على الاخص من الوجهة المصرية، مرجع سابق، ص 201.

(4) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 264 وما بعدها.

ومن الناحية الاقتصادية على أساس سياسة الاحتكار والاقتصاد الموجه. ونتيجة لذلك لم يعرف مبدأ الفصل بين الوظائف، أو الفصل بين الهيئات (السلطات)، كما أنه لم يسمح للشعب بالمشاركة على أية صورة في مباشرة السلطة العامة، وكذلك كانت إدارة الأقاليم والمرافق قائمة على أساس المركزية دون اللامركزية، مع ملاحظة أن المجالس السابق ذكرها لا تغير من طبيعة هذا النظام الفردي، لأنها أولًا كانت معينة بواسطته، وثانيًا كانت ذات اختصاصات استشارية بحتة وقراراتها غير ملزمة له[1].

ويتضح أنه من الصعب تقييم هذا النظام أو الأوضاع، التي استحدثت في الحياة السياسية والاقتصادية في مصر – في ذلك الوقت – في ضوء قواعد النظم الديمقراطية الحديثة، التي لم تعرفها الدول الغربية نفسها، إلا بعد كفاح مرير مع الملكية المطلقة، وبما أن مصر لم تكن سوى ولاية عثمانية خاضعة لسلطة الباب العالي في أسطنبول، فإن ما أقدم عليه محمد علي من إصلاحات في مختلف أوجه الحياة المصرية، لا يجوز تقييمه إلا في ضوء تلك الظروف والأوضاع، التي كانت عليها الحال في مصر. ومما لا شك فيه أن ما أقدم عليه قد أضاف كثيرًا من التطور على شكل الحياة المصرية، كما كان نقطة انطلاق، ساهمت – بعد ذلك – في إصدار الدساتير المصرية وتضمينها حقوق وحريات الأفراد.

ثانياً: نظام الحكم بعد محمد علي:

أصيب محمد علي في نهاية أيامه بمرض عضال وباختلال في قواه العقلية، وتولى ابنه إبراهيم باشا شئون الحكم في أبريل سنة 1848، وأصدر الباب العالي فرمانًا في يوليو من نفس العام أيد هذه الولاية غير أن القدر لم يمهل إبراهيم باشا العمر، فعاجلته المنية وتوفي في نوفمبر من نفس العام، وتولي من بعده عباس الأول[2] الذي استمر في الحكم حتى عام 1854، ومن ثم لم يستطع إحداث أي تغيير في النظام الدستوري الذي كان سائدًا في عهد أبيه.

(1) د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 298.

(2) Arthur Goldschmidt, Robert Johnston: Historical Dictionary of Egypt, Third Edition, op. cit., pp. 23 – 24.

ولقد استمر نظام الحكم المطلق خلال عهد عباس الأول، الذي كان حاكماً مستبداً، معادياً لكل طرق الإصلاح ووسائله[1]. فلقد ألغى غالبية المجالس التي أنشاها محمد على ولم يبق إلا على القليل منها، كالمجلس الخصوصي الذي أعاد تشكيله في سنة 1849، كما وقف عقبة في سبيل كثير من الإصلاحات، فقضى على حركة التعليم التي كان قد سار فيها محمد علي خطوات واسعة[2].

واستمر هذا الحكم المطلق أيضًا إبان عهد سعيد في الفترة من عام 1854 إلى عام 1863، وإن كان قد أعاد تنظيم الدواوين وقصرها على أربعة: الداخلية، والمالية، والحربية، والخارجية.

ولقد تم في عهده بعض الأمور التي كان لها اثاراً بارزة تحكمت في وضع مصر وحياة شعبها من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فلقد صدرت اللائحة السعيدية في 5 أغسطس سنة 1858 لتعطي للفلاح حق ملكية الأرض التي يزرعها، بعد أن كان حقه عليها مجرد حق انتفاع، كما منحت شركة قناة السويس امتياز فتح القناة في عام 1854، وأعطيت الحق في إدارتها لمدة تسعة وتسعين عامًا تبدأ من تاريخ افتتاحها، وبدأت سياسة الاقتراض منذ عام 1862 للوفاء بالتعهدات التي وقعت عليها مصر لشركة القناة، وكان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى تدخل الدول الأوروبية في شئون مصر الداخلية واحتلالها.

ويتضح من هذا أن نظام الحكم في عهد كل من عباس وسعيد كان مماثلاً للنظام الذي كان سائدًا في ظل حكم محمد علي، حيث سعى كل منهم إلى تركيز السلطات والاستئثار بها[3].

(1) كانت سياسة عباس متأثرة كثيراً بجهله ورغبته في التمتع بسلطة قوية، مما جعله يتبع سياسة انطوائية رجعية.

(2) إلا أن التاريخ يذكر لعباس الأول أنه منع تسرب النفوذ الأجنبي إلى مصر، فلم يمنح امتيازات للأجانب، ولم يلجأ إلى الاستدانة منهم، وبذلك أغلق الباب في وجه النفوذ الأجنبي، وذلك على عكس خلفائه الذين فتحوا له الباب على مصراعية فاستشري النفوذ الاجنبى وتحكم، يراجع في ذلك: د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 201 – 202.

(3) د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 299.

ولعل السبب في ذلك أن التطور الاجتماعي في عهد محمد علي وإن تميز بحدوث تغيرات أدت إليها الثورات الفكرية والسياسية والاقتصادية، إلا أنه لم يكتمل نتيجة لتخلف التطور نحو الديمقراطية النيابية، مما أدى إلى عدم اشتراك الشعب في الحكم وبقاء السلطة مركزة في يد الوالي.

المطلب الثالث

تحول نظام الحكم

النظام النيابي والوزارة المسئولة

تولى إسماعيل السلطة ابتداء من 18 يناير سنة 1863، وقد حدثت في عهده تطورات جديدة كثيرة غيرت وضع مصر داخليًا وخارجيًا، فلقد تميز حكمه بعدم الاستقرار السياسي وبروز التدخل الأجنبي في شئون مصر المالية توطئة للسيطرة على السلطة، بعد أن كبلت البلاد بالديون، وظهرت في عهده حركة فكرية ودستورية نتيجة إيفاد البعثات العلمية إلى الخارج منذ عهد محمد علي، وتأثر هؤلاء المبعوثون بالأفكار السياسية التي سادت أوروبا في ذلك الوقت.

ولقد سعى إسماعيل بكافة الطرق إلى زيادة الاستقلال الداخلي، فحصل على لقب "خديوي" ليميزه عن سائر ولاة الأقاليم العثمانية[1]، كما نجح في جعل نظام وراثة الحكم محصورًا في ذريته[2]، كما ازدادت سلطته في إدارة شئون مصر

(1) صدر فرمان من الباب العالي في مايو سنة 1866 يجعل وراثة الحكم محصورة في أسرة إسماعيل على أن يختار لولاية الحكم أكبر أنجاله، ولقد وافق الباب العالي على هذا التغيير وأصدر الفرمان مقابل زيادة قيمة الجزية التي تدفع سنويًا إلى 600 ألف جنيه، وهوا ما يعادل ضعف قيمة الجزية التي كانت تدفع عادة، حيث كان مقدراها 320 ألف جنيه، يراجع في ذلك: د. إبراهيم شلبي: تطور النظم السياسية والدستورية، مرجع سابق، ص 91 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. محمد صبري: تاريخ مصر من محمد على إلى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 98 وما بعدها.

(2) ميخائيل شاروم بيم بك: الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، الطبعة الأولي، ص 162 وما بعدها.

الداخلية عما كان عليه الوضع طبقًا لفرمان سنة 1841[1]، ووضع الباب العالي لمصر استقلالها من الناحية التشريعية دون بقية ولايات الدولة العثمانية[2].

وقد اتبع إسماعيل في سبيل الحصول على تلك الامتيازات سياسة الإنفاق والرشوة، مما ترتب عليه تراكم الكثير من الديون على مصر في تلك الفترة، وقد أثر ذلك في حياة الأفراد الشخصية حيث ثقل كاهل الأفراد بالكثير من الضرائب لتسديد الديون، ذلك بالإضافة لسيادة الفوضي وعدم العدالة والاعتداء على حقوق وحريات الأفراد الشخصية، وعمت الفوضى المرافق الإدارية وغابت العدالة في تجنيد الأفراد في الجيش[3].

ولقد ظل نظام الحكم في بداية عهد الخديوي إسماعيل قائماً على الحكم المطلق، ولكنه لم يستمر طويلاً، إذ بدأت الحركة الدستورية في الظهور، واضطر إسماعيل إلى إنشاء مجلس شبه نيابي في سنة 1866، وتشكيل وزارة مسئولة في سنة 1878، ومجلس نيابي في سنة 1879 لم يكتب له أن يرى الحياة، ولم يكن الانتقال من نظام الحكم المطلق إلى هذه الأنظمة راجعًا إلى رغبة الخديوي إسماعيل في تطبيق هذه الأنظمة، بل كان الدافع إلى ذلك عدم الاستقرار السياسي والتدخل الأجنبي.

فلم يكن في البلاد هيئة نيابية تمثل الشعب أو تشترك مع ولي الأمر في سلطات الحكم، منذ أن أوقف العمل بمجلس المشورة الذي كان محمد على قد أسسه سنة 1829، ولكن الخديوى إسماعيل – كما جاء على لسانه في خطابه أمام

(1) صدر فرمان في يونيه سنة 1883 وسع سلطات الخديوي، إذ منحه حق عقد القروض مع الدول الأجنبية دون الرجوع إلى الباب العالي، وحق عقد معاهدات تجارية واتفاقيات جمركية، وحق زيادة عدد أفراد الجيش، وحق بناء السفن الحربية دون المدرعات، وتم ذلك مقابل زيادة قيمة الجزية إلى 665 ألف جنيه.

(2) أقر الباب العالي رسميًا في سنة 1873 باستقلال مصر التشريعي عن سائر الولايات العثمانية، فصدرت من الخديوي تشريعات إدارية ومالية عدة تمتعت مصر في ظلها بنظام متحرر من القيود التي كانت تخضع لها الدولة العثمانية نفسها، يراجع في ذلك: د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 200 وما بعدها.

(3) د. ربيع أنور فتح الباب: النظام الدستوري المصري "بيئته وتطوره وخصائصه وتنظيماته المعاصرة" الجزء الأول، ص33 وما بعدها.

مجلس شورى النواب في 25 نوفمبر سنة 1866 – كثيراً ما كان يفكر في إيجاد مجلس شورى النواب؛ لأنه من القضايا المسلمة التي لا ينكر نفعها ومزاياها أن يكون الأمر شورى بيت الراعي والرعية[1].

ونستخلص من ذلك أن الخديوي إسماعيل قد بذل مجهوداً لتعديل مركزه كوال لمصر، بما يتفق ومصلحته الخاصة ومصلحة أسرته، كان من نتيجتها:

أولًا : تعديل نظام وراثة حكم مصر، بعد أن كانت ورثة حكم مصر مقررة ومحصورة لأكبر أفراد أسرة محمد على من الذكور، يشرط موافقة الباب العالي، أصبحت محصورة في أكبر أنجال إسماعيل، بمقتضى فرمان صادر من الباب العالي في 27 مايو سنة 1866، مقابل زيادة الجزية السنوية من 320 ألف جنيه إلى 600 ألف جنيه سنويًا.

ثانيًا : تغير لقب الوالي إلى لقب الخديوي، وقد تقرر ذلك في يونيو 1867.

ثالثًا : ازدياد سلطة الخديوي في إدارة مصر داخلياً، إذ إن سلطة الخديوي في إدارة مصر كانت محددة بفرمان سنة 1841، ولكن الباب العالي أصدر فرمانًا سنة 1873، يضمن منح الخديوي حق عقد القروض مع الدول الأجنبية دون الرجوع للباب العالي، وحق عقد معاهدات تجارية واتفاقات جمركية، وحق زيادة عدد الجيش، وحق بناء السفن الحربية دون المدرعات وفي نظير صدور هذا الفرمان، زادت الجزية إلى 665000 جنيهًا سنويًا.

رابعًا : أقر الباب العالي في سنة 1873 – رسميًا – باستقلال مصر التشريعي عن سائر الولايات العثمانية[2].

وعندما انتهى عهد الخديوي إسماعيل كانت الحياة النيابية تبشر لعهد جديد في مصر، لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ولم تتدخل الدولتان الاستعماريتان، ولقد ظن المصريون أن عهد توفيق سيكون فاتحة خير على البلاد، وذلك لأنه تظاهر في أول الأمر بمساندة الحركة الشعبية ضد التدخل الأجنبي، كما تظاهر بأنه يؤيد الأخذ بنظام دستوري وأنه يسعى إلى توسيع سلطة مجلس النواب، وأن الحكومة

(1) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص185.
(2) د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص299.

الخديوية يجب أن تقوم على الشوري وأن يكون نظارها مسئولين[1]، إلا أن توفيق لم يكن في قرارة نفسه يميل إلى تطبيق الدستور، فقد كان بطبيعته وبحكم نشأته يميل إلى الحكم الدكتاتوري.

ولقد تتابعت الأحداث في عهد الخديوي توفيق حتى انتهت إلى اللائحة الأساسية الصادرة في سنة 1882 والتي تعتبر بحق أول دستور شعبي، يضع نظاماً عصريًا لمصر الحديثة، ولوقدر لهذا الدستور أن يعيش لتغير تاريخ مصر الحديث، ولكن حياته لم تتعد سوى فترة قصيرة من الزمن، إذ امتدت لبضعة شهور فقط، وانتهى الأمر باحتلال القوات الإنجليزية للبلاد في 14 سبتمبر سنة 1882.

المطلب الرابع

ظهور الحركة الدستورية

ونشأة النظام النيابي البرلماني

كان للنكبات المالية والتدخل الأجنبي في شئون مصر أثر كبير في ظهور الشعور الوطني والمعارضة الشعبية، وبدء الحركة الوطنية في الظهور.

أولاً: بدء الحركة الوطنية وظهور المسئولية أمام المجلس النيابي:

بدأ يشعر الشعب المصري بوطأة التدخل الأجنبي، وكان لذلك أثره الكبير في ظهور الشعور الوطني، وبدأت الصحافة تطالب بتنظيم مجلس شورى النواب على أسس ديمقراطية أوسع نطاقاً وأكبر اختصاصاً[2]، وأن تكون الوزارة مسئولة أمامه، وأن يستبعد عنصر الوزراء الأجانب من الوزارة، ولقد وجدت هذه المطالب تأييداً من الخديوي إسماعيل رغبة في التخلص من النفوذ الأجنبي[3].

---

(1) د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 475.

(2) د. سعاد الشرقاوى: النظم السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 234 وما بعدها.

(3) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 268 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. إبراهيم شلبي: تطور النظم السياسية والدستورية، مرجع سابق، ص 92، وأيضا: د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 202 وما بعدها.

وفي ديسمبر سنة 1878 أعلن إعادة تنظيم مجلس شوري النواب، وامتازت أدوار انعقاد المجلس رغم اختصاصه الهزيل بروح المعارضة والسخط على تصرفات الحكومة، وطالب المجلس بحقوق دستورية[1].

ويعتبر هذا المجلس أول مجلس مكون من أفراد الشعب، يظهر في نظام الحكم في مصر بجوار الحاكم[2].

وكانت اختصاصات المجلس استشارية بحتة وعبرت عن ذلك المادة الثانية من اللائحة الداخلية بقولها إن مجلس شورى النواب وظيفته المداولة في المنافع الداخلية والتطورات، التي تراها الحكومة أنها من خصائص المجلس، تصير المذاكرة فيها وإعطاء الرأي عنها كما هو مذكور (في بند واحد) من اللائحة الأساسية، وبإتمام المذاكرة وإعطاء الرأي وعرض جميع ذلك للحضرة الخديوية[3].

وكان لا يجوز للمجلس قبول طلبات من الأفراد (م18 من اللائحة)[4].

وهذا يعني أن اختصاص المجلس كان اختصاصًا هزيلًا من حيث القوة والنطاق، هزيلاً في قوته لأن آراءه دائماً استشارية وهزيلًا في نطاقه؛ لأنه لا يملك سلطة النظر في مواد معينة بذاتها، وكل ما يملكه هو إبداء الرأي فيما ترى الحكومة عرضه عليه، فإذا لم تعرض الحكومة عليه شيئًا وقف مكتوف اليدين.

ثانيًا: مشروع دستور سنة 1879 وأسس النظام النيابي البرلماني:

تعتبر اللائحة الأساسية التي تقدمت بها الحكومة إلى مجلس شورى النواب أول دستور عرفته مصر يقوم وفقًا للمبادئ الديمقراطية، كما تعتبر هذه اللائحة الأساس الذي قام عليه دستور سنة 1882.

(1) د. رمضان بطيخ: النظم السياسية والدستورية، دراسة فى الوثائق المصرية 1805 – 2007، مرجع سابق، وص 30 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 472.

(2) د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة، مرجع سابق، ص 234.

(3) د. شفيق شحاتة: التاريخ العام للقانون، مرجع سابق، ص 333، نقلاً عن: د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، دار الكتاب العربى، ط1، 1959، ص300.

(4) د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 299.

ولقد أخذت هذه اللائحة بعناصر النظام النيابي[1]، فقررت أن يكون المجلس المشكل من عـدد لا يزيد عن 120 عضوًا منتخبًا من الشعب، وتطلبت فيمن ينتخب أن يكون من رعايا الحكومة المصريـة، وأن يكون حائزًا لكافة الحقوق المدنية والسياسية، وأن يكون بالغًا من العمر ثلاثـين سـنة كاملـة عـلى الأقل، وقررت أيضًا أن عضو المجلس يمثل الأمة المصرية بأسرها وليس الدائرة التي انتخبتـه فقـط، كـما نصت على استقلال العضو عن هيئة الناخبين خلال فترة نيابته، فلم يكن مـن الممكـن تقييـده بوعـود أعطاها للناخبين أو إلزامه بتنفيذ رغبات الناخبين أو الخضوع لتعليماتهم.

ونصت أيضًا على تأقيت مدة المجلس بثلاث سنوات، وأجازت إعادة انتخاب العضو عنـد تجديـد الانتخاب، وبالإضافة إلى ذلك قررت اللائحة الحصانة البرلمانية للنواب، فلا يجوز حبس النائب أو إقامـة دعوى عليه أثناء مدة انعقاد المجلس إلا بقرار منه إلا في حالة التلبس بجريمـة جنائيـة جسـيمة، ولقـد أعطت اللائحة لهذا المجلس اختصاصًا تشريعيًا حقيقيًا، فكان له حـق إقـرار القـوانين بحيـث لا يوضـع قانون ولا يعدل إلا بإقراره، سواء في ذلك القوانين العادية أو اللائحة الأساسية نفسها، كما كـان يخـتص بنظر الميزانية والموافقة عليها، وكان لا يجوز فرض ضريبة ولا تكليف فرد بأي أعباء إلا بعد موافقته.

وواضح من هذا أن مشروع اللائحة الأساسية للدستور سنة 1879 كان خطوة كبيرة لإبـراز كفـاح الشعب، فلقد أرسى لأول مرة في مصر قواعد النظام النيابي البرلماني كأساس لنظام الحكم، وهـي قواعـد تعتـبر تقدميـة في ذلـك الـعصر، إلا أن هـذا المشروع لم يتحقـق لـه أن يـرى النـور، فقبـل أن تـتم الانتخابات لتشكيل المجلس الجديد، عملت الدول الأجنبية على القضاء عـلى هـذه الحركـة الوطنيـة

(1) د. عبد الفتاح ساير داير: نفس المرجع، ص 301 وما بعدها، ويراجع أيضا: د. رمزي الشـاعر: الـوجيز في القـانون الدستوري، مرجع سابق، ص 269 وما بعدها، وأيضا: د. على الدين هلال: تطور النظام السـياسي فى مصر، 2002، ص 37 وما بعدها، وأيضا: عبد الرحمن الرافعـى بـك: مصر المجاهـدة فى الـعصر الـحديث، دار الهـلال، ص 110 وما بعدها.

الدستورية[1]، وتم لها ذلك بخلع الخديوي إسماعيل في 26 يونيه سنة 1879، وتولية الخديوي توفيق حكم البلاد.

ثالثا: دستور سنة 1882 والأخذ بالنظام النيابي البرلماني:

صدر من سراي الإسماعيلية في 7 فبراير سنة 1882، في عهد الخديوي توفيق ليحل محل دستور سنة 1879.

فعندما انتهى عهد الخديوي إسماعيل كانت الحياة النيابية تبشر لعهد جديد في مصر، لو سارت الأمور سيرًا طبيعيًا ولم تتدخل الدولتان الاستعماريتان، ولقد ظن المصريون أن عهد توفيق سيكون فاتحة خير على البلاد، وذلك لأنه تظاهر في أول الأمر بمساندة الحركة الشعبية ضد التدخل الأجنبي، كما تظاهر بأنه يؤيد النظام الدستوري، وأنه يسعى إلى توسيع سلطة مجلس النواب، وأن الحكومة الخديوية يجب أن تقوم على الشورى وأن يكون نظارها مسئولين، إلا أن توفيق لم يكن في قرارة نفسه يميل إلى تطبيق الدستور، فقد كان بطبيعته وبحكم نشأته يميل إلى الحكم الديكتاتوري كما سبق الإشارة إليه.

ويعد هذا الدستور محاولة متواضعة لتطبيق نظام ديمقراطي في ظل ولاية عثمانية تمثلها أسرة محمد علي، وذلك على النحو التالى:

1 - طريقة وضع دستور سنة 1882:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن هذا الدستور قد نشأ عن طريق أسلوب الجمعية النيابية التأسيسية، لأن مجلس النواب سنة 1881 المنتخب من الشعب هو الذي أملي الدستور على النحو الذي أراده[2]. إلا أن الباحث لا يتفق مع هذا الاتجاه، لأن ديباجة

(1) د. جورجى شفيق سارى: أصول وأحكام القانون الدستوري، دار النهضة العربية، ط4، 2002 – 2003، ص 275، ويراجع أيضاً: د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 472، ويراجع أيضا: د. رمضان بطيخ: النظم السياسية والدستورية، دراسة فى الوثائق المصرية، مرجع سابق، ص 42.

(2) د. السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري، المطبعة العالمية، ط 4، 1949، ص 281، ويراجع أيضا: د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 48.

هذا الدستور لا تتفق مع اعتباره قد صدر عن طريـق جمعيـة تأسيسـية، فلقـد ورد في هـذه الديباجـة "نحن خديوي مصر... بعد الاطلاع عـلى أمرنـا الصـادر بتـاريخ 11 ذي القعـدة سـنة 1298 الموافـق 4 أكتوبر سنة 1881، وبناء على ما قرره مجلس النواب، وموافقة رأي مجلس نظارنا، أمرنا بما هـو آت...". فهذه الديباجة تنفي أن إرادة الشعب كانت الإرادة الوحيدة التي أملت هذا الدستور، كما تنفي أيضًـا أن إرادة الخديوي كانت هي العامـل الوحيـد في صـدوره، ولـذلك فـإن هـذا الدسـتور لم ينشـأ نتيجـة جمعية تأسيسية أو نتيجة لمنحة من الخـديوي، وإنمـا صـدر نتيجـة لتعاقـد بـين إرادة الشـعب وإرادة الخديوي[1].

2 - طبيعة نظام الحكم في ظل دستور سنة 1882:

يعد هذا الدستور -كما سبق أن ذكرنا - أول دستور في مصر أقام نظاماً ديمقراطياً صحيحاً، فلقـد نقل البلاد من الحكم المطلق إلى الحكم الديمقراطي النيابي الذي يمارس فيه البرلمـان سـلطات التشريـع ومساءلة الوزراء[2].

ولم يصدر هذا الدستور في شكل منحة من ولي النعم[3]، وإنما بموجب اتفاق بـين ممـثلي الشـعب والحكومة والخديوي[4]، فلقد أخذ الدستور بالعناصر التي يتميز بها النظـام النيـابي: فـنص عـلى وجـود برلمان منتخب من الشعب (م1)، وأن البرلمان يمثل الأمة بأسرها، وأن أعضاء المجلـس النيـابي مسـتقلون عن الناخبين طوال فترة النيابة، وأن مدة البرلمان مؤقتة بخمس سنوات، ومنح البرلمان (مجلس النـواب)

(1) د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 242.
(2) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 95.
(3) يذهب الدكتور السيد صبري إلى أنه وضع عن طريق جمعية وطنية؛ لأن مجلس النواب المنتخب لم تكن إرادتـه وحدها هي التي أملت الدستور، بل الخديوي أيضًا ونحن نرى أنه أيًا ما كان الخلاف، فإن اشتراك أكثر مـن فـرد في إدارة الدستور يجعله صادرًا بطريق التعاقد.
(4) د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري ومبادئ النظام الدستوري في الجمهورية العربية المتحدة، القـاهرة، 1964، مكتبة القاهرة الحديثة، الكتاب الأول، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص 208.

اختصاصات فعلية، تتمثل في: سن القوانين (م25)، وإقرار الميزانية (م35)، وإقرار الضرائب كما أن الدستور قد أخذ بمبدأ التوازن والتعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[1].

وقد أخذ الدستور بثنائية الجهاز التنفيذي، بحيث لا يتولى الخديوي سلطات فعلية، وإنما تكون له سلطة اسمية فقط؛ إذ يباشر سلطاته بواسطة وزرائه، وعلى ذلك لم يكن الخديوي مسئولًا عن أعماله، وكانت المسئولية تقع على عاتق مجلس النظار صاحب السلطة الفعلية، سواء في ذلك كانت مسئولية تضامنية لهيئة مجلس النظار (الوزراء) بأجمعه، أو مسئولية فردية لناظر (وزير) معين[2].

لم تتعد حياة دستور سنة 1882 سوى فترة قصيرة من الزمن، إذ امتدت لبضعة شهور فقط، فحينما رأت إنجلترا وفرنسا أن البلاد قد ساد فيها حكم دستوري قام على نظام برلماني صحيح، أرسلتا مذكرة تحتمان فيها إسقاط الوزارة بعد أن كانتا قد أرسلتا أساطيلهما إلى الإسكندرية.

ولقد أنكر الوزراء حق الدولتين في التدخل، ولما علموا أن الخديوي قبل الشروط الواردة في هذه المذكرة استقالت وزارة البارودي باشا في 26 مايو سنة 1882، وبقيت البلاد بلا وزارة فترة طويلة لرفض الزعماء المعروفين تأليف الوزارة الجديدة في تلك الظروف، إلى أن وقعت مذبحة 11 يونيه في الإسكندرية، فاستدعى الخديوي توفيق إسماعيل راغب باشا في 18 يونيه لتشكيل الوزارة، فاشترط لتوليها عدم تدخل الأجانب في شئون مصر وبقاء النظام الدستوري ومسئولية الوزارة أمام البرلمان، ولقد وافق الخديوي على المبادئ التي طلبها راغب باشا، وتم تشكيل الوزارة في 20 يونيه سنة 1882، واحتفظ فيها عرابي بمنصب وزير الحربية، ولقد أقال الخديوي توفيق وزارة إسماعيل راغب باشا يوم 20 أغسطس سنة 1882[3]، وكلف محمد شريف باشا بتشكيل الوزارة الجديدة التي

---

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 23 – 29.

(2) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 95.

(3) يذكر بعض المؤرخين أن إقالة وزارة إسماعيل راغب باشا كانت في 24 أغسطس 1882،=

ضمت مصطفى رياض باشا الذي استدعاه الخديوي من أوروبا، مما اعتبر ضربة شديدة إلى الثوار، وظلت هذه الوزارة قائمة إلى أن تم احتلال الإنجليز لمصر عن طريق قناة السويس في يوم الجمعة 15 سبتمبر سنة 1882.

رابعًا: نظام الحكم في فترة الاحتلال البريطاني أو الفترة من 1882 إلى 1922 وعودة الحكم المطلق:

بعد احتلال القوات البريطانية لمصر، اقترح اللورد دوفرين (سفير بريطانيا في مصر) إلغاء دستور سنة 1882 ووضع نظام جديد، يتفق مع أهداف السياسة البريطانية في القضاء على الحركة الدستورية، وإقامة نظام للحكم المطلق تكون فيه السلطة مركزة في يد الخديوي مع أخذ رأي المعتمد البريطاني، الذي أصبح من ناحية الواقع صاحب السلطة الفعلية في البلاد[1].

وعلى هذا النحو، حاول الاحتلال إقامة نظام حكم في مصر، يضمن مصالح المحتلين وبوقف زحف اليقظة المصرية، ويقضي على النظام الدستوري[2].

وهكذا عادت البلاد إلى نظام الحكم المطلق والمجالس الاستشارية، ولكن الحركة الوطنية اشتعلت من جديد؛ إذ لم يلبث الوعي القومي أن هب ثانية بزعامة (مصطفى كامل) باعث الحركة الوطنية في مصر.

وفي 18 ديسمبر 1914 أعلنت إنجلترا الحماية على مصر وعزلت الخديوي عباس حلمي الثاني بادعاء انضمامه إلى أعداء إنجلترا في الحرب كما أنهت سيادة تركيا على مصر وأعلنت تولي الأمير حسين كامل حاكمًا على مصر بعد أن أصبحت سلطنة وحاكمها يحمل لقب السلطان، وبانتهاء الحرب عام 1918، بدأت الحركة الوطنية تتخذ مسارها، فقامت ثورة 1919 بقيادة سعد باشا زغلول ورفاقه،

= كما يري البعض أن وزارة شريف تشكلت في 28 أغسطس 1882، يراجع في ذلك: د.إبراهيم شلبي: تطور النظم السياسية والدستورية، مرجع سابق، ص 150.

(1) د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 118.

(2) د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري ومبادئ النظام الدستوري في الجمهورية العربية المتحدة، مرجع سابق، ص 201 – 202.

وأصدرت إنجلترا تصريح 28 فبراير سنة 1922 أعلنت فيه استقلال مصر وأن كانت قيدته بتحفظات أربعة هي:

1 – تأمين المواصلات البريطانية.

2 – الدفاع عن مصر ضد كل اعتداء أو تدخل أجنبي مباشر أو غير مباشر.

3 – حماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات.

4 – مسألة السودان.

وكان من الطبيعي إعمالاً لمنطق الاستقلال الذي حصلت عليه مصر بمقتضي هذا التصريح، أن يسود البلاد نظام دستوري صحيح، ونتيجة ذلك شكلت لجنة لوضع الدستور المصري، في 19 أبريل سنة 1923، ولقد وضع هذا الدستور كأحدث الدساتير الملكية التي كانت مطبقة في أرقي الدول عند صدوره، ولو أنه طبق تطبيقًا سليمًا لوصل بالدولة إلى أقصي درجات الرقي السياسي والاجتماعي في ظل النظام الاقتصادي الفردي الذي كان قائمًا وقتئذ.

وتنفيذًا لهذه المهمة فقد تشكلت لجنة من ثلاثين عضوًا سميت لجنة الثلاثين ضمت عددًا من رجال الحكومة المشتغلين بالقانون وزعماء حزب الأحرار الدستوريين وبعض الشخصيات البارزة في البلاد، وبعد إتمام مشروع الدستور وصياغته الصياغة الفنية حاول الملك فؤاد تعطيل إصداره نظراً لاتجاه الدستور للأخذ بالنظام البرلماني الذي يضعف من سلطانه بينما هو يميل إلى الحكم المطلق، ومع ذلك فقد أضطر الملك فؤاد تحت ضغط الظروف والإرادة الشعبية بقيادة زعيمه سعد زغلول[1]، قد اضطر إلى إصدار الدستور في 19 من أبريل عام 1923 بالأمر الملكي رقم 42 لسنة 1923، ولقد جاء الدستور في 170 مادة قامت على أحدث المبادئ الدستورية، فقد أقر الدستور المبدأ الديمقراطي وذلك بنصه بالمادة 23 منه (على أن جميع السلطات مصدرها الأمة واستعمالها يكون على الوجه المبين بهذا الدستور)[2]، واعتنق من بين صور الديمقراطية النظام النيابي وأخذ من أنواع هذا

(1) د. فؤاد العطار: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 522 وما بعدها.

(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 105.

النظام بالنظام البرلماني كما أخذ الدستور بمبدأ الفصل بين السلطات وإن كان لم ينص عليه صراحة غير أن ذلك مستفاد من نصوص مواده التي بينت السلطات العامة في الدولة وأوكلت إلى كل منها اختصاص محدد، كما يقوم الدستور على أساس النظام الملكي فقد جعل وراثة العرش محصورة في أسرة محمد علي.

وسيقوم الباحث بعرض النظام الدستوري المصري في ظل دستور 1923 والدساتير اللاحقة عليه لاستبيان موقف الديمقراطية من تلك الدساتير.



المبحث الثانى

النظام الدستوري المصري في ظل دستور 1923

(بدايات الديمقراطية في مصر)

سنتناول هنا دراسة دستور 1923 بإيجاز موضحين الخصائص العامة لهذا الدستور، ثم نتناول ما تعرض له من أزمات أهمها إصدار دستور عام 1930؛ ثم عودة دستور سنة 1923 والتطبيق الفعلي له.

حيث شهدت بداية تلك الفترة التاريخية تطورًا مهمًا في الحياة الدستورية المصرية؛ حيث أدت ثورة سنة 1919 إلى إجبار الإنجليز على إصدار تصريح 28 فبراير عام 1922؛ حيث اعترفت إنجلترا فيه اعترافًا صريحًا برفع الحماية عن مصر، واعتبارها دولة مستقلة ذات سيادة مع احتفاظ انجلترا بتحفظات أربعة كما سبق الإشارة إليهم.

وقد ترتب على إعلان هذا الاستقلال، الإعداد لوضع دستور جديد، وتشكيل لجنة من ثلاثين عضوًا لوضع مشروع الدستور الجديد، وقد انتقلت مصر بموجب هذا الدستور من نظام الحكم المطلق إلى نظام الحكم الدستوري الجديد، والذي يكون فيه الحاكم فيه مقيدًا بأحكام الدستور ومبادئه[1].

ولكن هذا الدستور قد ألغى في عام 1930، وصدر دستور عام 1930 على إثر الخلافات الدستورية التي وقعت بين الملك والوزارات، وكذلك ما قابله إصدار ذلك الدستور من معارضة شعبية عنيفة، أجبر الملك على وقف العمل به، وأعقب ذلك إصدار الأمر الملكي رقم 118[2] في 12 ديسمبر عام 1935 بإعادة العمل بدستور سنة 1923.

(1) د. عبد العظيم عبد السلام: تطور الأنظمة الدستورية، الكتاب الثاني، التطور الدستوري في مصر، الجزء الأول، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، 2006، ص 174.

(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 213، نقلاً عن: الوقائع المصرية في 13 ديسمبر 1935 العدد 112.

أولاً: الخصائص العامة لنظام الحكم في ظل دستور سنة 1923:

كانت جميع الدساتير التي تعاقبت على مصر خلال الفترة السابقة على دستور سنة 1923 – باستثناء دستور سنة 1882 – تقوم على الحكم المطلق وتتجاهل تجاهلاً يكاد يكون مطلقاً إرادة الأمة وسيادتها. فكانت جميع السلطات بيد الحكام، ولم يكن للمجالس النيابية أي دور حقيقي، إذ كانت اختصاصاتها استشارية بحته[1].

ولقد جاء دستور سنة 1923 فوضع نهاية للحكم المطلق الذي قدر له أن يسود مصر خلال قرنين من الزمان، ولذلك تضمن الدستور النص على مبدأ سيادة الأمة، كما أعلن استقلال البلاد، فنص في المادة 23 على أن " جميع السلطات مصدرها الأمة واستعمالها يكون على الوجه المبين بالدستور"، وتضمنت النصوص الأخرى أن يقوم ممثلو الأمة بوظيفة التشريع والرقابة على أعمال الحكومة ويشتركون مع الملك في تعديل الدستور، ونص في المادة الأولى على أن "مصر دولة ذات سيادة وهي حرة مستقلة ملكها لا يجزأ ولا ينزل عن شيء منه وحكومتها ملكية وراثية وشكلها نيابي". ولقد وجد واضعوا الدستور في نص المادة 23 ما يحقق الانتصار على السلطة المطلقة الداخلية التي كانت مسيطرة في الأنظمة السابقة، كما وجدوا في نص المادة الأولى ما يحقق انتصار الشعب على السلطة الأجنبية.

ويعد دستور سنة 1923 أول دستور في مصر، خلال تاريخها الحديث أول من يتحدث عن الحقوق والحريات العامة للمواطنين، حيث خصص لها بابا مستقلا هو الباب الثاني مكونا من 21 مادة، فأقر مبدأ المساواة الذي يعد حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي حر للحريات والواجبات، فنص في المادة الثالثة على أن "المصريين لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين"[2].

(1) د. رمضان بطيخ: النظم السياسية والدستورية، دراسة فى الوثائق المصرية، مرجع سابق، وص 72 وما بعدها.
(2) د. فؤاد العطار: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 553.

كما قرر الدستور في باقي مواد هذا الباب الحرية الشخصية، وحرمة المسكن، وحرمة الملكية، وسرية المراسلات، وحرية العقيدة والتعليم والرأي والصحافة والاجتماع، وحق مخاطبة السلطات وتكوين الجمعيات.

وإذا كان الدستور قد قصر تنظيمه للحقوق والحريات على الحقوق والحريات التقليدية (السلبية) للمواطنين دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، فإن مرجع ذلك إلى أنه قد صدر في وقت لم يكن قد كمل فيه نضج الفكرة الاجتماعية والاقتصادية في تنظيم الحقوق والحريات، فجاءت نصوصه متفقه مع الفلسفة الحرة التي وضع في ظلها.

وبالنسبة لنظام الحكم، فلقد أخذ الدستور بالنظام الملكي الوراثي حيث جعل وراثة العرش في أسرة محمد علي[1]، كما أخذ بالنظام النيابي البحت حيث يقوم على أن السيادة الاسمية للأمة والسيادة الفعلية للبرلمان، ومن صور النظام النيابي الثلاث اعتنق الدستور النظام البرلماني في صوره تقليدية، ولعل أهم ما يلاحظ في هذا المجال أن كلمة دستور استخدمت لأول مرة في التشريع المصري حين وضع دستور عام 1923 إذ كانت الأنظمة السابقة عليه تسمى اللائحة الأساسية أو القانون النظامي.

والحقيقة أن الصفة الغالبة في وضع وإصدار دستور عام 1923 هي المنحة وهو ما أجمع عليه الرأي الغالب في الفقه كما سبق أن اوضح الباحث سلفاً.

ولم يكد النظام الذي أقامه دستور سنة 1923 يدخل في طور التطبيق العملي، ويشكل سعد زغلول الوزارة في 28 يناير سنة 1924 حتى بدأت عوامل الانحلال تدب فيه، فلقد أصيب الدستور في تطبيقه بالتحريفات والتشويهات التي مسخت الكثير من نصوصه وخرجت بها عن معناها السليم وتفسيرها المنطقي الصحيح، كما اجتمعت عدة أسباب سياسية واجتماعية واقتصادية ودولية حالت دون إمكان نجاح النظام النيابي البرلماني في مصر في ظل أحكام دستور سنة 1923.

(1) د. ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 46.

ولما بلغ الفساد ذروته وتفشى في جميع مرافق الدولة، وتوالت الاصطدامات بين الملك والاستعمار من جانب والشعب من جانب آخر، قامت الثورة المصرية في 23 يوليو سنة 1952، وتم طرد الملك في 26 يوليو من نفس العام، وأسدل الستار بذلك على دستور سنة 1923.

ثانياً: أزمة دستور 1923 وصدور دستور عام 1930[1]:

إن كان دستور عام 1923 يمثل نقطة تحول رئيسية في النظام الدستوري المصري، كما أن فترة نفاذه تعد وبلا شك فترة حاسمة في تاريخ البلاد، إلا أن هذا الدستور تعرض خلال فترة تطبيقه لأزمات تناولته بالتحريف والتشويه التي مسخت الكثير من نصوصه وخرجت بها من معناها السليم وتفسيرها في أكثر من مناسبة، وذلك بالخروج على أحكام الدستور ونصوصه ومخالفة روحه ومضمونه بغرض تحقيق أطماع الملك في الانفراد بالسلطة والحكم المطلق الذي كان يمارسه أسلافه، فكثيرا ما لجأ إلى إقالة وزارة الأغلبية بلا سبب معقول وكثيرا ما حل البرلمان دون قيام مبررات معقولة لإجراء هذا الحل، وكثيرا ما تعطلت الحياة النيابية على أثر الحل دون إجراء انتخابات مما أدى إلى انفراد السلطة التنفيذية بالوظيفة التشريعية إلى جانب سلطتها، وطالما أعلنت الأحكام العرفية دون شروطها وتجاوزت الحدود والمدى المعقول لها حتى مع توافر تلك الشروط.

وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن دستور عام 1923 قد تعرض لأزمات متوالية تمثلت الأولى منها فيما حدث في ظل وزارة – زيور باشا – عقب استقالة سعد باشا زغلول في نوفمبر 1924 من اتخاذها قرارا بتأجيل انعقاد للبرلمان لمدة شهر قبل انتهاء تلك المدة استصدرت مرسوما بحله.

وتمثلت الأزمة الثانية لدستور عام 1923 فيما اتخذه محمد محمود باشا من إجراءات عقب تشكيله الوزارة بعد إقالة وزارة مصطفى النحاس باشا وذلك ضد أعضاء من حزبي الأحرار الدستوريين والاتحاد، وتمثلت هذه الاجراءات في تأجيل اجتماع البرلمان ثم استصدار مرسوم بحله، ثم إصدار قرارات بمنع الاجتماعات

---

(1) د. عبد الغني بسيوني: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص261.

والاعتداء على أعضاء الاحزاب المعارضة بالضرب والإيذاء والحبس وإصدار التشريعات المنافية للحرية والمعطلة للصحافة، الأمر الذي أطلق من أجله على هذه الوزارة اسم "وزارة اليد الحديدية".

ولعل أهم حدث أصاب دستور عام 1923 هو ما أجرته وزارة إسماعيل صدقي باشا باستصدار أمر ملكي في 23 أكتوبر من عام 1930 بإلغاء دستور عام 1923 وحل مجلس النواب والشيوخ وإعلان دستور جديد للبلاد[1].

حيث ألغي دستور سنة 1923 بموجب الأمر الملكي رقم (70) لسنة 1930؛ وصدر دستور سنة 1930، بقصد إضعاف وتقليص السلطة التشريعية وتقوية وتوسيع السلطة التنفيذية، وقد أبطل العمل بدستور سنة 1923؛ بموجب الأمر الملكي رقم (30) الصادر في 30 نوفمبر سنة 1934، كما تقرر إعادة العمل بدستور سنة 1923، بالأمر الملكي رقم (118)، الصادر في 12 ديسمبر سنة 1935[2].

ولقد كان الهدف واضحا من وضع دستور عام 1930 وهو تقوية سلطة الحكومة وإضعاف سلطة البرلمان وبالتالي إضعاف مبدأ سيادة الأمة، والذي جاء هذا الدستور رغما عنها بأسلوب المنحة إمعانا في الاستخفاف بإرادتها فضلا عن حرمانها من حقها في ممارسة السيادة وذلك بالنص فيه على عدم أحكامه طوال عشر سنوات تالية لتاريخ صدوره.

ثالثاً: عودة دستور سنة 1923 والتطبيق الفعلي له:

أمام تصميم الشعب على عودة العمل بدستور سنة 1923، اقترح نسيم باشا

(1) الكتاب والبيان المرفوعان إلى حضرة صاحب الجلالة الملك من وزاراة حضرة صاحب الدولة إسماعيل صدقى باشا في 21 أكتوبر 1930 بالتعديلات التي يراد إدخالها على الدستور وقانون الانتخاب، يراجع في ذلك: د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 145، نقلاً عن الوقائع المصرية العدد 98 (غير اعتيادى) في 23 أكتوبر 1930 ص 20.

(2) د. عبد الرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية، ج2، الطبعة الرابعة، 1987، ص145 وما بعدها.

على الملك فؤاد في 17 أبريل سنة 1935 إعادة الحياة الدستورية بإحدى وسيلتين، تتمثل أولاهما في إعادة دستور سنة 1923 على أن يعدل وفقا للطريقة التي نص عليها، ويتمثل ثانيتهما في دعوة جمعية وطنية لوضع دستور جديد. ولقد فضل الملك الأخذ بالاقتراح الأول، إلا أن وزير خارجية بريطانيا أعلن في 9 نوفمبر سنة 1935 " أن بريطانيا تمانع في عودة دستور سنة 1923 إلى مصر، لأنه غير صالح للتطبيق". فكان هذا في هذا التاريخ، والتي كان من آثارها إصدار الملك فؤاد أمرا ملكيا في 1 ديسمبر سنة 1935 بإعادة العمل بدستور سنة 1923، الذي استمر مطبقاً حتى ألغي بقيام الثورة المصرية في 23 يوليو سنة 1952، وفي 19 ديسمبر سنة 1935 صدر القانون رقم 148 لسنة 1935 بإعادة العمل بقانون الانتخاب الذي يأخذ بنظام الانتخاب المباشر.

ونجد هنا في نهاية دراستنا لدستور سنة 1930 أن هذا الدستور قد ألغي نتيجة للضغط الشعبي الذي تم ممارسته على الملك؛ مما حدا بهذا الأخير إلى إلغاء دستور سنة 1930، بموجب الأمر الملكي رقم (67) لسنة 1934[1]، بشأن النظام الدستوري للدولة المصرية، ثم صدر الأمر الملكي رقم (118) لسنة 1935 في شأن العمل بدستور سنة 1923 كما أشار الباحث مسبقاً.

ولقد توفي الملك فؤاد في 28 أبريل سنة 1936، وجاء بعد ذلك الملك فاروق الذي شهد عهده العديد من المخالفات الدستورية، مما أدى إلى انعدام الثقة والاحترام للدستور، وكذلك للنظام السياسي الذي يستند إليه.

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 211.

المبحث الثالث

مرحلة ما بعد قيام ثورة 52 حتى نفاذ دستور 71

(شكل الديمقراطية بعد صدور الدساتير)

إذا كان دستور سنة 1923 يمثل حدثاً هاماً في الحياة الدستورية المصرية، فإن قيام الثورة المصرية في 23 يوليو 1952 وتقريرها إسقاط دستور عام 1923 بمقتضى الإعلان الدستوري الصادر في 10 ديسمبر 1952[1] يمثل الحدث الهام في حياة ذلك الدستور وإن كان يختلف في أسبابه عن الحدث الأول.

وإن كان دستور 1923 قد حقق الانتقال من نظام الحكم المطلق إلى نظام ملكي مقيد، إلا أن هذا النظام لم يكتب له النجاح لتوافر عدة أسباب أدت إلى فشله منها بإيجاز:

- قيام الاحتلال البريطاني في مصر وتدخله في شئون الحكم.
- استبداد كل من الملك فؤاد ومن بعده الملك فاروق بالسلطة وإساءة استعمالها وتعطيلهما الدستور تارة، ومخالفة أحكامه تارة أخرى، وإساءة استخدام حق حل المجلس النيابي.
- تطاحن الأحزاب وصراعها في سبيل الوصول إلى الحكم.
- تدهور الظروف الاجتماعية والاقتصادية.

(1) وهو الإعلان الدستوري الصادر من القائد العام للقوات المسلحة بصفته رئيس حركة الجيش، يراجع في ذلك: د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 227، نقلاً عن: الوقائع المصرية العدد 108 مكرر (غير اعتيادى) في 10 ديسمبر 1952.

المطلب الأول

التطور الدستوري منذ قيام ثورة 1952

قد أدى قيام ثورة 23 يوليو 1952 في السابعة صباحًا واذاعة بيان القائد العام للقوات المسلحة تحت عنوان "إلى المصريين والأجانب" الذى أوضح فيه عزم الجيش المصري على القيام بهذا الواجب المقدس، ويهمنا من هذا البيان ما يتعلق بالدستور فقد ورد به "أن الجيش كله أصبح يعمل لصالح الوطن في ظل الدستور مجرداً من أي غاية".

وبعد قيام الثورة بأيام قليلة أجبر الملك فاروق الذي كان يتولى حكم مصر على التنازل عن العرش ومغادرة البلاد نهائياً في أجل محدد، وتم ذلك في 26 يوليو 1952 وتنازل عن الحكم لابنه القاصر أحمد فؤاد الثاني[1].

وعن طريق مجلس وصاية تم تشكيله بقرار من مجلس الوزراء في 2 أغسطس 1952، وهذا المجلس يتولى سلطة الملك إلى أن تتولاها هيئة الوصاية الدائمة.

وفي يناير سنة 1953 صدر مرسوم بتأليف لجنة لوضع مشروع دستور جديد (لجنة الخمسين)، وفي 15 يناير سنة 1953 حددت فترة الانتقال بثلاث سنوات، كان لابد أن يحكمها دستور مؤقت، وبالتالي صدر الإعلان الدستوري في 10 فبراير سنة 1953[2].

(1) صدر بالتنازل عن العرش الأمر الملكي رقم 65 لسنة 1952 جاء فيه.
(نحن فاروق الأول ملك مصر والسودان، لما كنا نتطلب الخير لأمتنا ونبتغي سعادتها ورقيها، ولما كنا نرغب رغبة أكيدة في تجنيب البلاد التي تواجهه في هذه الظروف الدقيقة، ونزولاً على إرادة الشعب، قررنا النزول عن العرش لولي عهدنا الأمير أحمد فؤاد وأصدرنا أمرنا بهذا إلى حضرة صاحب المقام الرفيع على ماهر باشا رئيس مجلس الوزراء للعمل بمقتضاه)، يراجع في ذلك: د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 223، ويراجع أيضا: د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 493 وما بعدها.

(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 231، ويراجع أيضا: د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص243.

على الرغم من أن هذا الإعلان قد صدر في عهد النظام الملكي، إلا أنه لم ترد فيه أية إشارة إلى هذا النظام، أو إلى اختصاص هيئة الوصاية على العرش، بل على العكس نصت المادة (7) منه على أن أحكام القضاء تصدر باسم الأمة، كما هو الشأن في النظام الجمهوري، لا باسم الملك كما هو الشأن في النظام الملكي[1]؛ مما يكشف الاتجاه الذي كانت الثورة تزمع السير فيه[2].

اتسم هذا الإعلان الدستوري بالإيجاز الشديد والعمومية[3]، ويمكن إجمال أحكامه فيما يلي:

م1 – "جميع السلطات مصدرها الأمة".

م2 – "المصريون لدى القانون سواء فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات".

م3 – "الحرية الشخصية وحرية الرأي مكفولتان في حدود القانون، وللملكية والمنازل حرمة وفقاً لأحكام القانون".

م4 – "حرية العقيدة مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد؛ طبقاً للعادات المرعية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب".

م5 – "تسليم اللاجئين السياسيين محظور".

م6 – لا يجوز إنشاء ضريبة إلا بقانون، ولا يكلف أحد بأداء رسم إلا بناء على قانون، ولا يجوز إعفاء أحد من ضريبة إلا في الأحوال المبنية على القانون".

ويلاحظ أن هذا الإعلان كان يعكس اتجاه الثورة – في بدايتها – إلى إقامة حكم نيابي دستوري ديمقراطي[4].

وسوف يعرض-الباحث – لدساتير 1956 و1958 ثم دستور 1964 الذي ظل معمولاً به حتى تاريخ صدور دستور في سنة 1971 الذي ظل معمولاً به حتى قيام

(1) د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 408.

(2) د. مصطفى أبو زيد: الدستور المصري ومبادئ الأنظمة السياسية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص320.

(3) د. عبد الغني بسيوني: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 564، ويراجع أيضا: د. محمد أبو زيد محمد علي: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص310.

(4) د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 409.

ثورتى 25 يناير 2011 و 30 يونيو 2013، وذلك باعتبار أن ذلك من قبيل العرض التاريخي.

أولاً: دستور 1956:

يعد النظام الدستوري وفقاً لدستور سنة 1956[1] هو الدستور الدائم الوحيد في الفترة السابقة على نفاذ الدستور الملغى (دستور 1971)؛ فهو الدستور الأول للثورة، والذي أرادت أن يكون دستورًا دائمًا، لكنه لم يعش إلا قرابة العامين[2]، ويعد أول دستور يتم إقراره عن طريق الاستفتاء الشعبي[3]، الذي أجري في 23 من يوليو عام 1956، بعد أن وضعته لجنة، تم تعيينها من قبل الحكومة[4]

(1) إذا كان الإعلان الدستوري الصادر في 10 ديسمبر سنة 1952 قد قرر سقوط دستور سنة 1923، إلا أنه قد قرر في الوقت نفسه تأليف لجنة لوضع مشروع دستور جديد يقره الشعب، ولكن ضرورات الحكم اقتضت أن يقرر رجال الثورة قيام فترة انتقال لمدة ثلاث سنوات، تبدأ في 15 يناير سنة 1953، وما أن انتهت هذه الفترة حتى أعلن رئيس الجمهورية في 16 يناير سنة 1956، ويرجع السبب في قيام هذه الفترة بين إعلان الدستور في 16 يناير ونفاذه في 23 يونيو إلى رغبة الحكومة في أن تتم موافقة الشعب عليه، وسريان أحكامه بعد جلاء القوات البريطانية عن أرض الوطن، والتي كان مقررًا لنهايتها يوم 18 يوليو سنة 1956، يراجع في ذلك: د. رمزي الشاعر: النظرية العامة للقانون الدستوري، مرجع سابق، ص267.

(2) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 328.

(3) د. محمد أبو زيد محمد: الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 319.

(4) د. رمزي الشاعر: النظرية العامة للقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 169 – 171، نقلاً عن د. أحمد محمد أمين: الدساتير ومشروعات الدساتير في مصر (دراسة في الإصلاح الدستوري والسياسي، مكتبة الشروق الدولية، 2006، ص125، هامش رقم (1). ويلاحظ أن دستور سنة 1956 بنصه على مبدأ سيادة الأمة، إنما يماثل دستوري 1923 – 1930، اللذان نص كل منهما عليه في (المادة 23) منه، ورغم هذا التماثل، إلا أن وجود رئيس دولة يعين بالوراثة (أي الملك) في مصر في ظل دستوري 1923 – 1930 ويباشر في الوقت ذاته اختصاصات فعلية، لا يتفق تماماً مع مبدأ سيادة الأمة، الذي يؤدي إلى أن مصدر اختصاص كل هيئة عامة في الدولة، هو الشعب بصفة مباشرة أو غير مباشرة، يراجع في ذلك: – د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري الوضعي، 1967 – 1959، دار الكتاب العربي بمصر، ص 513 – 514.

طبيعة نظام الحكم في ظل دستور سنة 1956:

نظراً إلى أن مشروع الدستور المقدم من اللجنة المشكلة لإعداده، لم يصادف قبولاً لدى مجلس الوزراء لعدم تحقيقه أهداف الثورة في أحداث تعديل جذري في نظام الحكم، وأنه لم يخرج في إطاره العام عن دستور عام 1923، فلقد عهد الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر إلى مكتبه الفني بإعداد مشروع وأصبح نافذًا ومعمولاً به من 23 يونيو 1956، وبذلك يكون أول دستور مصري يصدر بأسلوب الاستفتاء الشعبي[1].

وبالرغم من إقرار دستور 1956 لأول مرة النظام الجمهورى إلا أن ذلك كان مجرد تأكيد لما سبق إعلانه من مجلس قيادة الثورة من قيام الجمهورية بدلاً من الملكية[2].

وأهم ما تضمنه هذا الدستور من مبادئ وأحكام تخلص فيما يلي:

أ – جاء الدستور بمقدمة مطولة ضمنها أسس الحكم وأهدافه، وهي بذاتها التي قامت من أجلها الثورة، كما سجل الدستور في مقدمته اتجاهه العربي وإيمانه بالقومية العربية، ولقد تباينت الآراء في شأن القيمة القانونية لهذه المقدمة، وهل لها ذات القوة القانونية التي لنصوص الدستور أم أنها دون ذلك، غير أن الغالبية العظمى من الفقه ترى أن لمثل هذه المقدمة ذات القوة القانونية التي تتمتع بها النصوص الدستورية.

ب – أقر الدستور مبدأ تعديل أحكامه بموجب إجراءات خاصة مطولة بما يدخله في عداد الدساتير الجامدة، كما أن الدستور لم ينص على طريقة تفسيره متفقاً في ذلك مع ما كان عليه الوضع بالنسبة لدستور عام 1923، وذلك رغم وجود نصوص دستورية فيه كانت تحتاج إلى إيضاح وتفسير لدى تطبيقها، مثال ذلك ما نصت عليه المادة 145 منه أن "لرئيس الجمهورية بعد أخذ رأي مجلس الأمة

(1) د. فؤاد العطار: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 575، ويراجع أيضا: د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 513.

(2) د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 516.

أن يستفتي الشعب في المسائل الهامة التي تتصل بمصالح البلاد العليا وينظم القانون طريقة الاستفتاء".

ج – نص الدستور على السلطات الثلاث المعروفة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، فقد نصت المادة 65 منه على أن مجلس الأمة هو الهيئة التي تمارس السلطة التشريعية ويتم تكوينه من أعضاء يختارون بطريق الانتخاب السري العام[1].

وتنفيذًا لذلك صدر القانون رقم 73 لسنة 1956 بتنظيم مباشرة الحقوق السياسية، والقانون رقم 246 لسنة 1956 بشأن عضوية مجلس الأمة، ولقد استحدث القانون ولأول مرة في تاريخ البلاد مبدأ مساواة المرأة بالرجل في التمتع بالحقوق السياسية ومنها حق الانتخاب غاية الأمر أن الفرق الوحيد بين الذكور والإناث في هذا الشأن هو أن القيد في جدول الانتخاب إجباري النسبة للذكور واختياري بالنسبة للإناث، كما أقر القانون حق العسكريين المصريين المغتربين في مباشرة الحقوق السياسية.

ولمجلس الأمة في ظل هذا الدستور ثلاث وظائف: تشريعية وهي سن قوانين، ومالية وهي تقرير الضرائب وإلغاؤها، وسياسية وهي التعرف على طريقة سير العمل الحكومي.

وأما عن السلطة التنفيذية فتكون في يد رئيس الجمهورية والوزراء ورئيس الجمهورية هو رئيس الدولة[2]، ويتم اختياره بطريق الترشيح من مجلس الأمة، ثم يعرض هذا الترشيح على الشعب للاستفتاء فيه، ومدة الرئاسة ست سنوات دون وجود قيد على إعادة تجديد هذه المدة، وفي حالة قيام مانع مؤقت يحول دون مباشرة رئيس الجمهورية لاختصاصاته كحالة المرض أو السفر إلى الخارج أجاز الدستور للرئيس إنابة أحد الوزراء بعد موافقة مجلس الأمة في القيام بأعماله، أما في حالة الاستقالة أو العجز الدائم أو الوفاة فيتولى رئيس مجلس الأمة رئاسة الجمهورية بصفة مؤقتة لحين إتخاذ إجراءات ترشيح رئيس جديد.

(1) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مرجع سابق، ص281.

(2) د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 664 وما بعدها.

وتتلخص اختصاصات السلطة التنفيذية في اشتراك الحكومة مع البرلمان في عمل القوانين عن طريق الاقتراح والاعتراض، والإصدار والنشر وفي حق إصدار اللوائح المختلفة سواء منها اللوائح التنفيذية أو لوائح ترتيب المصالح العامة أو لوائح الضبط واللوائح التفويضية ولوائح الضرورة، وهناك من الاختصاصات ما يتصف بالصفة السياسية ويمارسها رئيس الجمهورية باعتباره رئيساً للدولة، ومن أمثلة ذلك منح الرتب والنياشين وحق العفو وحق إعلان الحرب وعقد المعاهدات، ومع ملاحظة أن إعلان الحرب لا يتم إلا بموافقة مجلس الأمة، كما أن المعاهدات لا تكون لها القوة القانونية إلا بعد موافقة مجلس الأمة عليها.

وبالنسبة للسلطة القضائية، فقد أقر الدستور مبدأ استقلال القضاء وعدم التدخل في القضايا أو شئون العدالة، وإن الأحكام تصدر وتنفذ باسم الأمة وإنه وإن كان الدستور لم يحدد جهة معينة لرقابة دستورية القوانين، فإن ذلك لا يمنع من الطعن أمام القضاء بعدم الدستورية، كما أن القضاء يراقب أعمال السلطة التنفيذية.

من هذا الإجمال يتبين أن دستور سنة 1956 كان رئاسي النزعة، فيما يتعلق بتنظيم السلطة التنفيذية وفي مدى هيمنة رئيس الجمهورية على الوزراء، ولكنه كان برلماني النزعة في تنظيم العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وهذا هو الاتجاه التي ساد جميع الدساتير المصرية التي صدرت بعد هذا الدستور.

بالنسبة لمظاهر الديمقراطية شبه المباشرة: كان دستور سنة 1923، ومن بعده دستور سنة 1930 يقومان على أساس النظام النيابي البحت، ولكن دستور سنة 1956 كان أول دستور في مصر يأخذ بمظهر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، لأول مرة في النظام السياسي المصري[1] والمقصود بذلك ممارسة حق الاستفتاء الشعبي.

ومن مظاهر هذا الاستفتاء في دستور سنة 1956: ما يتعلق بتعديل الدستور الوارد في (المادة 89 منه)، وفي اختيار رئيس الجمهورية (مادة 21)، على أن المادة (145)

(1) د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، دون تاريخ، ص513.

تعد من أهم مواد الدستور، والتي تنص على "لرئيس الجمهورية – بعد أخذ رأي مجلس الأمة – أن يستفتي الشعب في المسائل المهمة، التي تتصل بمصالح البلاد العليا وينظم القانون طريقة الاستفتاء". وإذا كان الدستور قد نص على الاستفتاء، فإنه لم يحدد صور هذا الاستفتاء، ولا مدى قوته في جميع الحالات.. حقيقة أن الاستفتاء كان ضروريًا وملزمًا في بعض الصور، كما في حالة تعديل الدستور، وانتخاب رئيس الجمهورية، فكل ما ورد في هذه المادة أنها جعلت الاستفتاء منوطًا برئيس الجمهورية، بشرط استطلاع رأي مجلس الأمة، ومعنى ذلك أن رأي مجلس الأمة كان استشاريًا في هذا الخصوص، وأن الكلمة النهائية في ذلك كانت لرئيس الجمهورية[1].

والاستفتاء – كما هو معلوم – قد يكون تشريعيًا في موضوعه، إذا استفتى الشعب على مشروع قانون. وهذا هو الاستفتاء بمعناه الأصيل كمظهر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، وقد يكون الاستفتاء سياسيًا إذا لم يتعلق بقانون معين.

وعلى هذا النحو، فالمادة (145) بإطلاقها، تغطي حالات الاستفتاء الشعبي بنوعيها، وكل ما أوردته المادة المشار إليها في هذه الخصوص: أنها تطلبت أن يتم الاستفتاء على "المسائل المهمة التي تتصل بمصالح البلاد العليا" وهو أمر تقديرى متروك لرئيس الجمهورية، بعد استشارة مجلس الأمة، وتجدر الإشارة إلى أن الاستفتاء الوحيد الذي تم في ظل دستور سنة 1956 – وهو الذي أجري يوم 21 فبراير سنة 1958 – كان استفتاءً سياسيًا موضوعه "قيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا".

ثانيًا: دستور عام 1958[2]:

لم يكتب لدستور عام 1956 البقاء طويلاً، فقد توالت الأحداث الهامة على مصر منذ أن أصبح نافذًا ومعمولاً به اعتبارًا من 23 يونيو 1956 تاريخ الاستفتاء.

(1) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص335 – 336.

(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 311.

فقد أعلن الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر في 26 يوليو 1956 تأميم قناة السويس وأعقب ذلـك وقوع العدوان الثلاثي على مصر في 29 أكتوبر 1956 من ذات العام، وبـذلك لم تجـر انتخابـات مجلـس الأمة إلا في شهر يونيو 1957، وفي خلال شهر نوفمبر 1957 وصلت خطوات الوحـدة بـين مصر وسـوريا إلى مرحلة حاسمة حين تم إعلانها في 21 فبراير عام 1958.

وبتاريخ 5 مارس 1958 أصدر الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر بصفته رئيسًا للجمهورية العربية المتحدة دستوراً مؤقتاً يبين نظام الحكم في الجمهورية الجديدة، وقـد تضـمن هـذا الدسـتور 73 مـادة موزعة على أبواب ستة، غير أنه تجدر الإشارة إلى أن هذا الدسـتور وإن جـاء كنتيجـة طبيعيـة ولازمـة لقيام الوحدة، إلا أنه نظرًا لإيجـازه يعتـبر في حقيقـة الأمـر مكمـلاً لدسـتور عـام 1956، ذلـك أن هـذا الدستور الأخير وإن كان قد سقط من الناحية النظرية إلا أنه بقي من الناحية العملية بصـفته مصـدراً أساسياً لدستور 1958 عند تفسير نصوصه.

اما عن خصائص الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة:

أولاً – الحريات العامة في دستور سنة 1958:

اتجه الدستور المؤقت – كما كان الشأن في دستور سنة 1956 – صـوب تقريـر حقـوق المـواطنين وحرياتهم[1] في باب خاص هو الباب الثالث، فقرر أن المواطنين لدى القانون سـواء، وهـم متسـاوون في الحقوق والواجبات العامـة، لا تمييـز بيـنهم في ذلـك بسـبب الجـنس أو الأصـل أو اللغـة أو الـدين أو العقيدة، (م7)، وأنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بناءً على الأفعال اللاحقة لصدور القانون، والتي تنص عليها المادة (8) وأن تسليم اللاجئين محظور (م9)، وأن الحريات العامـة مكفولـة في حـدود القـانون (م10)، وأن الدفاع الوطني واجب مقدس، وأداء الخدمة العسكرية شرف للمـواطنين، والتجنيـد إجبـاري وفقًـا للقانون (م11).

(1) د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص531 – 532.

ثانيًا - السلطات العامة في دستور سنة 1958:

الاتحاد القومي:

كان يعتبر سلطة دستورية بجوار السلطات الثلاثة التقليدية.

وقد نص عليه لأول مرة في دستور سنة 1956، ثم أعيد النص عليه في المادة 15 من ميثاق الاتحاد، وتضمنته أخيراً المادة 72 من الدستور المؤقت، والتي تقول: "يكون المواطنون اتحادًا قوميًا للعمل على تحقيق الأهداف القومية، ودفع الجهود لبناء الأمة بناءً سليمًا من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتبين طريقة تكوين هذا الاتحاد بقرار من رئيس الجمهورية".

ولقد استقر القضاء الإداري - وعلى رأسه المحكمة الإدارية العليا - على أن الاتحاد القومي سلطة دستورية مستقلة، ومن ثم لا يجوز الطعن على قراراته بدعوى الإلغاء.

الاتحاد الاشتراكي العربي:

أعد مشروع ميثاق العمل الوطني للقوى الشعبية في 30 يونيو سنة 1962، وقد أقره المؤتمر، وتضمن هذا الميثاق الأسس التي يقوم عليها النظام الدستوري الجديد. كما استقر الرأي أيضًا على أن الاتحاد الاشتراكي هو سلطة دستورية، كما كان الرأي بالنسبة إلى الاتحاد القومي[1].

أما عن المبادئ والأحكام التي تضمنها الدستور المؤقت الصادر في 5 مارس 1958 فيما يلي :

أ - أساس القواعد الدستورية التي تضمنها هذا الدستور هي المبادئ السبعة عشر التي اتفق عليها ممثلو مصر وسوريا لتكون عماد الحكم في الجمهورية الجديدة خلال فترة الانتقال وإلى حين وضع دستور دائم.

ب - أخذ الدستور بجوهر النظام الرئاسي وأضاف إليه بعض مظاهر النظام البرلماني إذ جعل مسئولية الوزراء أمام مجلس الأمة وجعل لرئيس الجمهورية حق حل المجلس.

---

(1) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 349 - 350.

ج - نص الدستور على قيام السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

يتولى السلطة التشريعية مجلس واحد هو مجلس الأمة يحدد عدد أعضائه ويتم اختيارهم بقرار من رئيس الجمهورية ويكون نصفهم على الأقل من بين أعضاء مجلس النواب السوري ومجلس الأمة المصري.

ويتولى المجلس مراقبة أعمال السلطة التنفيذية، والاختصاصات المخولة لا تختلف عن تلك التي كانت مخولة لمجلس الأمة في ظل دستور عام 1956.

تتكون السلطة التنفيذية من رئيس الجمهورية ونواب الرئيس والوزراء والملاحظ أن هذا الدستور استحدث نظام نواب الرئيس الذي لم يكن معمولاً به في ظل دستور عام 1956 مخولاً لرئيس الجمهورية حق تعيين نائب له أو أكثر وإعفائهم من مناصبهم وبالنسبة للوزراء فإنه وإن كان الدستور لم يميز ضمن نصوصه بينهم إلا أنه في الواقع الفعلي وجد في ظله نوعين من الوزراء: وزراء تنفيذيون يتولون اختصاصاتهم داخل الإقليم، ووزراء مركزيون يمارسون اختصاصًا بالنسبة لإقليمي الجمهورية، المصري والسوري، ومقر أعمالهم عاصمة الجمهورية وهي القاهرة، كما أشار الدستور إلى وجود مجلسين تنفيذيين، وهو نظام جديد أقتضته طبيعة الأوضاع في الدولة الجديدة.

وبالنسبة لاختصاصات السلطة التنفيذية[1] في ظل هذا الدستور تتفق وتلك الاختصاصات التي كانت مقررة لها في ظل دستور عام 1956.

وأما عن السلطة القضائية فقد جاء تنظيمها متفقاً مع ما كان عليه الحال في ظل دستور سنة 1956.

د - ما يتعلق بالعلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية نجد أن الدستور قد نص على رقابة البرلمان لأعمال الحكومة المتمثلة في توجيه الأسئلة والاستجوابات وفي الاقتراح على عدم الثقة بأحد الوزراء، كما نص على رقابة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية متمثلة في حق رئيس الجمهورية في اختيار بعض أعضاء مجلس الأمة وفي دعوة البرلمان للانعقاد وفض دور الانعقاد وتحديد مدته وأخيراً حق حل المجلس النيابي.

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية - نصوص ووثائق (1866 - 2011)، مرجع سابق، ص 313 - 319.

أما عن تطور النظام الدستوري المصري في ظل الإعلان الدستوري لسنة 1962[1]:

فقد أقر المؤتمر الوطني للقوى الشعبية مشروع الميثاق الوطني[2]، "وبذلك أنهى الميثاق الوطني للقوى الشعبية[3] ما تم تسميته بفترة الانتقال، وبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة البناء الوطني، وقد صدر هذا الإعلان الدستوري في سبتمبر سنة 1962، مكملًا للدستور المؤقت الذي كان قد صدر في 5 مارس سنة 1958، ومعدلًا في أحكام هذا الدستور، حتى صدر الدستور المؤقت في 23 مارس سنة 1964؛ ليعمل به حتى يتم وضع الدستور الدائم، ويعرض على الشعب في الاستفتاء[4].

ويتميز هذا الإعلان الدستوري بالخصائص الآتية:

ميز بين مرحلة إصدار القرارات الكبرى، ومرحلة تنفيذها، فاحتفظ – كقاعدة عامة – بالاختصاص بإصدار القرارات الإدارية الكبرى لرئيس الجمهورية ولمجلس الرئاسة، ونقل الاختصاص بالتنفيذ إلى المجلس التنفيذي، وقد احتفظ الرئيس ومجلس الرئاسة – بمقتضى هذا الإعلان الدستوري – بالاختصاصات التنفيذية التي وردت في الدستور المؤقت، ما لم ينص الإعلان الدستوري المؤقت على خلاف ذلك.

(1) الإعلان الدستوري بشأن التنظيم السياسي لسلطات الدولة لعليا – الصادر في 27 سبتمبر 1962، يراجع في ذلك: د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 322، نقلا عن الجريدة المصرية، العدد رقم 222 بنفس التاريخ.

(2) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، ص 169، ويراجع أيضا: د. جورجي شفيق ساري: أصول واحكام القانون الدستوري، مرجع سابق، ص371، نقلاً عن: د. عبد العظيم عبد السلام: تطور الأنظمة الدستورية، دراسة مقارنة، الكتاب الثاني، التطور الدستوري في مصر، الجزء الأول، التطور الدستوري في مصر من عام 1837 حتى الآن، الطبعة الأولى 2006، دار النهضة العربية، ص 859.

(3) د. كامل ليلة: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 710، نقلاً عن: د. عبد العظيم عبد السلام: تطور الأنظمة الدستورية، مرجع سابق، ص 859، هامش رقم (2).

(4) د. رمزي الشاعر: النظرية العامة للقانون الدستوري، مرجع سابق، ص 345.

ثالثاً: دستور عام 1964:

على أثر قيام بعض قوات الجيش في دمشق بانقلاب عسكري، تم انفصال سوريا عن الجمهورية العربية المتحدة في 28 سبتمبر 1963، وقد أصدر الرئيس الراحل جمال عبد الناصر في 23 من مارس سنة 1964 إعلانًا دستوريًا جديدًا يتضمن أحكام النظام الدستوري المؤقت الذي يعمل به اعتباراً من 25 مارس 1964.

ويتكون هذا الدستور من 169 مادة[1] موزعة على ستة أبواب الصادر في 4 مارس 1964، وتخلص الأحكام المستحدثة في هذا الدستور المؤقت فيما يلي:

أ – نصت المادة الأولى من الدستور على أن الجمهورية العربية المتحدة دولة اشتراكية تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة وهو الأمر الذي يؤكد الاتجاه الاشتراكي والذي تمثل في قوانين يوليو 1961، وما جاء به ميثاق العمل الوطني – الذي تم إقراره من المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في 30 يونيو 1962 – من حتمية الحل الاشتراكي.

ب – نصت المادة الثانية على أن السيادة للشعب، وهو تأكيد للمبدأ الذي تأخذ به غالبية النظم المعاصرة.

وقد أشارت المادة التاسعة من الدستور على أن الأساس الاقتصادي للدولة هو النظام الاشتراكي، الذي أقامه الدستور على عدة مقومات أهمها:

1 – سيطرة الشعب على جميع أدوات الإنتاج وتوجيه فائضها وفقًا لخطة التنمية التي تضعها الدولة.

2 – وجدت ثلاثة أنواع من الملكية هي: ملكية الدولة، وملكية تعاونية، وملكية خاصة غير مستغلة.

3 – صيانة الملكية الخاصة فلا تنزع إلا للمصلحة العامة ومقابل تعويض عادل وفقًا للقانون.

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 313.

4 - تشجيع الدولة للتعاونيات، وكفالتها لخدمات التأمين الاجتماعي.

5 - تقرير حق العمل لكل المواطنين القادرين بمعنى أن العمل حق تكفله الدولة وترعاه.

ج - أنه وإن كان الدستور قد أخذ في شأن طريقة اختيار رئيس الجمهورية بذات الأسلوب السابق تقريره في ظل دستور عام 1956 وهو طريقة الاستفتاء، إلا أنه اختلف عنه في شأن طريقة الترشيح بمجلس الأمة، فبينما ينص دستور 1956 على أن يرشح مجلس الأمة رئيس الجمهورية بالأغلبية المطلقة لعدد أعضائه، جاء دستور 1964 وقرر أن عملية الترشيح تتم على مرحلتين: الأولي مرحلة الاقتراح الذي يتم عن طريق ثلث أعضاء المجلس على الأقل، والثانية مرحلة التصويت على الاقتراح، ويلزم حصول المرشح على أغلبية ثلثي أعضاء المجلس، ويعتبر المرشح رئيسًا للجمهورية حال حصوله على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم في الاستفتاء، فإن لم يحصل المرشح على هذه الأغلبية رشح المجلس غيره.

د - استحدث الدستور منصب النائب الأول لرئيس الجمهورية، إلا أن الدستور لم يبين الشروط الواجب توافرها فيمن يشغل هذا المنصب، كما أنه لم يحدد اختصاصات نواب رئيس الجمهورية أو مدى مسئولية كل منهم.

هـ - أخذ الدستور بمبدأ ثنائية السلطة التنفيذية، بمعنى أنه فصل بين شخص رئيس الدولة وشخص رئيس الوزراء.

و - نظم الدستور المسئولية التضامنية للوزراء، وذلك على خلاف ما كان مقررًا في ظل دستور عام 1956 الذي لم ينظم سوي المسئولية الفردية للوزراء، ولقد كان ذلك نتيجة طبيعية للأخذ بنظام مجلس الوزراء في النظم البرلمانية في ظل دستور 1964، وعدم الأخذ بهذا النظام في ظل الدستور السابق الصادر عام 1956.

ز - استحدث الدستور بالنسبة لطريقة تشكيل مجلس الأمة أمرين هامين: أولهما أنه أعطي لرئيس الجمهورية حق تعيين عدد من الأعضاء لا يزيد عن عشرة أعضاء، والثاني أنه يشترط أن يكون نصف أعضاء المجلس على الأقل من العمال والفلاحين.

ط - أوجب القانون الخاص بمجلس الأمة من بين الشروط التي تطلبها في المرشح لعضوية المجلس أن يكون عضوًا عاملاً في الاتحاد الاشتراكي العربي لمدة سنة سابقة على الترشيح على الأقل.

وفي أعقاب العدوان الإسرائيلي على مصر في 5 يونيو سنة 1967، ألقى الرئيس الراحل جمال عبد الناصر بياناً في 30 مارس 1968 ضمنه برنامج العمل للمرحلة التالية، الذي تم طرحه للاستفتاء ووافق عليه في 2 مايو 1968، وقد نص البيان على ضرورة إعداد دستور دائم، بحيث يطرح للاستفتاء الشعبي فور انتهاء عملية إزالة آثاره، غير أن تتابع الأحداث ووفاة الرئيس جمال عبد الناصر في 28 فبراير 1970 وما أعقب ذلك من صراع مراكز القوى، دعت الرئيس محمد أنور السادات إلى اتخاذ عدة إجراءات تصحيحية من بينها التعجيل بالدستور الدائم لجمهورية مصر العربية.

المطلب الثانى

دستور 1971

في 20 مايو 1971 طلب السيد رئيس الجمهورية الراحل "أنور السادات" من مجلس الأمة (مجلس النواب حالياً) إعداد مشروع الدستور الدائم لمصر، وقد لقي هذا الطلب بطبيعة الحال ترحيباً من المجلس الذي عقد جلسة في 24 مايو انتهى فيها إلى اقتراح تشكيل لجنة تحضيرية من 50 عضوا من أعضاء المجلس وتتولى وضع مشروع الدستور، على أن تستعين اللجنة بمن تشاء من أهل الرأي والخبرة في إعداد المشروع.

وقامت اللجنة بعملها، واستعانت بأهل الخبرة من رجال الفكر والسياسة والقانون وصل عددهم إلى ثلاثين شخصاً[1].

(1) د. إبراهيم عبد العزيز شيحا: تحليل النظام الدستوري المصرى، منشأة المعارف، 2003، ص 6 وما بعدها.

وانتهت اللجان في إفراغ مقترحاتها في هيئة مشروع للدستور، تضمن المبادئ الأساسية للدستور، وعرض مشروع الدستور على مجلس الأمة بجلسته المنعقدة في 22 يوليو 1971 وأقرها بعد إجراء تعديلات طفيفة.

وكان دستور 1971 تتويجاً لمرحلة طويلة من العمل، حيث إن الدستور كان استكمالاً لدستور 1964 المؤقت وذلك لحين الانتهاء من وضع دستور دائم من قبل البرلمان[1].

وفي 23 يوليو 1971 انعقد المؤتمر القومي العام للاتحاد الاشتراكي العربي، وعرض عليه مشروع الدستور ووافق مبدئياً، وفوض اللجنة المركزية في إدخال بعض التعديلات على المشروع، وقد قامت اللجنة المركزية بعملها، واختارت من بين أعضائها لجنة حددت مهمتها في صياغة مشروع الدستور في شكله النهائي، وعرضت اللجنة ما انتهت إليه على اللجنة المركزية في 8 سبتمبر 1971 التي وافقت على مشروع الدستور مع إجراء بعض التعديلات البسيطة التي لا تمس الجوهر العام.

وفي النهاية عرض مشروع الدستور على الشعب في استفتاء عام 11 سبتمبر 1971 وفي 12 سبتمبر أصدر السيد وزير الداخلية قراره بإعلان نتيجة الاستفتاء بموافقة الشعب على الدستور بأغلبية 7.862.617 صوتًا مقابل 1.363 صوتًا، وكانت النسبة المئوية لجملة الحاضرين إلى عدد الناخبين المدعوين 98.311% وكانت النسبة المئوية لعدد آراء الموافقين إلى عدد الآراء الصحيحة التي أعقبت 99.982%[2].

و يعتبر دستور سنة 1971 إحدى حلقات التطور لمسيرة دساتير الثورة منذ عام 1952 حتى قيام ثورتى 25 يناير 2011 وثورتى 30 يونيو 2013، وقد صدر هذا

(1) د. جابر جاد نصار: الوسيط فى القانون الدستوري، دار النهضة العربية، 1995 – 1996، ص 277 وما بعدها.

(2) نشر هذا القرار بجريدة الوقائع المصرية في العدد 208 أ السنة 143 بتاريخ 12 سبتمبر 1971، ويراجع في ذلك: د. رمضان بطيخ: النظم السياسية والدستورية، مرجع سابق، ص87 وما بعدها.

الدستور في 11 سبتمبر سنة 1971 ليكون المصدر الأساسي[1] للنظام الدستوري المصري في ذلك الوقت[2]، وقد تم تعديل هذا الدستور منذ صدوره ثلاث مرات، وهي على النحو التالي:

التعديل الأول في عام 1980 و التعديل الثانى 2005 والتعديل الثالث 2007.

وقد أخذ ذلك الدستور المصري الملغى من دستور فرنسا عام 1958 اختصاصات عديدة فعلية ومستقلة عن مجلس الوزراء[3]، منها ما يأتي:

اختصاصات ذات طابع رئاسي:

نصت عليه المادة (73)[4] من دستور سنة 1971 بقولها إن: "رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية، ويسهر على تأكيد سيادة الشعب، واحترام الدستور، وسيادة القانون، وحماية الوحدة الوطنية، والعدالة الاجتماعية، ويرعى "السلطات لضمان دورها في العمل الوطني".

خلاصة ما استحدثه دستور سنة 1971

في ضوء ما عرضناه عن دستور سنة 1971، يمكن أن نخلص – في تقديرنا – إلى أن أهم ما استحدثه هذا الدستور يتمثل فيما يأتي:-

1 – نظام تعدد الأحزاب السياسية.

2 – إنشاء مجلس الشورى.

3 – التقرير بسلطة الصحافة.

4 – ضمانات الحقوق والحريات.

5 – انتخاب رئيس الجمهورية.

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي: الدستور المصري ومبادئ الأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص325.
(2) د. محمد أبو زيد محمد: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص 345.
(3) د. عبد العظيم عبد السلام: تطور الأنظمة الدستورية، مرجع سابق، ص 175.
(4) عدلت المادة (73) طبقًا للاستفتاء الدستوري الذي أجرى يوم الاثنين 26 مارس سنة 2007.

ونوجز الحديث عن كل مما سبق، على النحو التالي:

1 - نظام تعدد الأحزاب:

أعاد دستور سنة 1971 نظام تعدد الأحزاب، الذي كان معمولًا به قبل قيام ثورة 23 يوليو سنة 1952، واستبدل به نظام الحزب الواحد؛ طبقًا لما ورد في نص المادة (5) منه، المعدلة[1] في عام 1980، والتي تنص على أن "يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، وينظم القانون الأحزاب السياسية. وللمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية وفقًا للقانون، ولا تجوز مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني، أو بناء على التفرقة، بسبب الجنس أو الأصل".

2 - إنشاء مجلس الشورى:

استحدث الدستور النص على مجلس الشورى تماشياً مع نظام المجلسين النيابيين[2]، من خلال التعديل الذي أدخل على دستور سنة 1971 عام 1980؛ لكي يساهم في العملية التشريعية وتكاد اختصاصاته أن تكون استشارية في الغالب الأعم[3].

وقد خصص الدستور المواد من (194 حتى 205 منه)[4] لمجلس الشورى، حدد فيها اختصاصاته وتشكيله ومدة عضويته، وانتخاب رئيسه ووكيليه.

(1) المادة (5) معدلة طبقًا لنتيجة الاستفتاء على تعديل الدستور، الذي أجرى يوم 22 من مايو سنة 1980، ثم استبدلت المادة (4) وأضيفت إلى المادة (5) فقرة ثالثة، طبقاً للاستفتاء الذي أجري يوم الإثنين 26 من مارس سنة 2007.

(2) د. محمد أنس جعفر: الوجيز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص430 وما بعدها، نقلاً عن: د. عبد العظيم عبد السلام: تطور الأنظمة الدستورية، مرجع سابق، ص 130، هامش رقم (1).

(3) د. عبد العظيم عبد السلام: نفس المرجع، ص130، هامش رقم (1).

(4) المواد: (194) و(195) و(205)، معدلة طبقاً للاستفتاء على تعديل الدستور، الذي أجري يوم الاثنين 26 من مارس سنة 2007.

3- سلطة الصحافة:

لما كان من المفترض أن الصحافة تلعب دوراً رئيسياً في تكوين وتوجيه الرأي العام[1]، وفي الرقابة على أجهزة الدولة المختلفة، فإن ذلك قد دفع المشرع الدستوري في التعديل الأول الذي أجري على دستور سنة 1971 في عام 1980، إلى جعل الصحافة سلطة رابعة، تضاف إلى سلطة الدولة التقليدية الثلاثة؛ لكي يتوافر لها استقلالها وتحررها من أية سيطرة أو تحكم، ينحرف بولائها وأدائها لرسالتها في خدمة الشعب ورعاية أهدافه ومبادئه وقيمه، التي ارتضاها نظامًا لحياته، وفقًا لما تحدده نصوص الدستور، في المواد من (206 حتى 211) منه[2].

4 – ضمانات الحقوق والحريات:

نصت الدساتير السابقة على دستور سنة 1971 على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، بدءًا من دستور سنة 1923 حتى دستور سنة 1964، ولكن دستور سنة 1971 في تنظيمه لهذه الحقوق والحريات، قد أعطى لها أهمية كبيرة، تفوق مثيلتها في الدساتير السابقة عليه، وقد خصص الباب الثالث منه لذلك في أربع وعشرين مادة من (المادة (40) حتى المادة (63) منه)[3].

---

(1) لمراجعة أهمية دور الصحافة يراجع: د. محمد سعيد حسين أمين: حرية الصحافة (ضمان ممارستها وضوابط تنظيمها في ظل احكام التشريع المصرى) 1997، ويراجع أيضا: د. عبد اللـه إسماعيل البستاني: رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الحقوق جامعة فؤاد الأول في 16 فبراير 1950، بعنوان حرية الصحافة، دراسة مقارنة في فرنسا – انجلترا – العراق، ص1 وما بعدها.

(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 441 – 442.

(3) المادة (56)، معدلة طبقًا للاستفتاء، الذي أجرى يوم الاثنين 26 من مارس 2007، أما المادة (59)، فقد حل نصًا محل النص الخاص بحماية المكاسب الاشتراكية ودعمها، ووافق عليها الشعب طبقًا للاستفتاء، الذي أجرى يوم الاثنين 26 من مارس سنة 2007، وأما المادة (62)، فهي طبقًا للاستفتاء الذي أجرى يوم الاثنين 26 من مارس سنة 2007، تنص على: "للمواطن حق الانتخاب وإبداء الرأي في الاستفتاء، وفقًا لأحكام القانون،=

5 - انتخاب رئيس الجمهورية:

استحدث دستور 1971 بعد تعديله في عام 2005 طريقة اختيار رئيس الجمهورية بالانتخاب بدلًا من طريقة الاستفتاء التي كان ينص عليها الدستور قبل تعديله[1].



= ومساهمته في الحياة العامة واجب وطني، وينظم القانون حق الترشيح لمجلسي الشعب والشورى، وفقًا لأي نظام انتخابي يحدده، ويجوز أن يأخذ القانون بنظام يجمع بين النظام الفردي ونظام القوائم الحزبية بأية نسبة بينهما يحددها، كما يجوز أن يضمن حدًا أدنى لمشاركة المرأة في المجلسين".

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 409 وما بعدها.

المبحث الرابع

مرحلة ما بعد ثورتي 25 يناير 2011 و30 يونيو 2013

وصدور دستور 2014

(وتأثيرها على الممارسة الديمقراطية)

تمهيد وتقسيم:

يظل الدستور أهم وثيقة سياسية تحدد مسار الإصلاح السياسي ومحاولات التحول الديمقراطي في أي مجتمع، فالدستور هو الذي يحدد طبيعة العلاقة بين سلطات الدولة المختلفة واختصاصات كل سلطة، وأيضاً هو الذي يضع قواعد ضبط كل سلطة للأخرى تحقيقاً للتوازن بين السلطات، ومن ناحية ثانية فالدستور هو الذي يحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال ضمانه للحريات والحقوق العامة.

فالدستور يعرض الفلسفة (الأيدلوجية) التي يقوم عليها نظام الحكم في الدولة: "وذلك من خلال"[1]:

أ - توضيح النظام السياسي (برلماني - رئاسي - مختلط).

ب - توضيح النظام الاقتصادي (اشتراكي - رأسمالي - شيوعي).

ج - توضيح النظام الاجتماعي (ليبرالي - علماني - ديني).

والحقيقة إن ضمان الدستور لمسار تحول ديمقراطي حقيقي مرهون بثلاثة أمور:

الأول : تحقيق التوازن بين السلطات بما يضمن عدم تغول سلطة على أخرى، وبما يكفل رقابة متبادلة بينهم.

الثاني : حماية حقوق وحريات المواطنين بشكل واضح، بمعنى الإقرار بالحقوق والحريات من ناحية، والنص على ضمانات هذه الحريات من ناحية أخرى.

---

(1) د. محمود خليفة إبراهيم: مقدمة في العلوم السياسية - قراءة في دساتير الأنظمة السياسية، الطبعة الأولى 2017، ص 32.

الثالث : تنظيم قواعد مسائلة ومحاسبة المسئولين بدرجاتهم ومراتبهم كافة.

إن هذه الأمور الثلاثة أساسية ومهمة، وهي جوهر فكرة العقد الاجتماعي بين المواطن والدولة.

كما أن الدستور يصدر متشبعاً بأيديولوجية معينة قبل أن يكون تنظيماً للسلطة والحرية، فالأيديولوجية التي يدين بها الدستور تؤثر تأثيراً كبيرا فيما يضعه من تنظيم للسلطة وتنظيم للحريات وللتوازن بينهم[1].

وإن التوصل لدستور قادر على إحداث تحول ديمقراطي حقيقي تتوافر فيه الأمور الثلاثة سابقة الذكر مشروط بتوافر حالة من التوافق السياسي بين القوى السياسية والفكرية في المجتمع على الأسس التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم، وعلى الحقوق والحريات الأساسية المطلوب ضماناتها وكفالتها، ومما لا شك فيه أن الوصول لحالة التوافق المجتمعي هو أمر أساسي في هذا الشأن، كما أنها قضية سياسية بالأساس.

وإذا تبنى المشرع الدستوري أيديولوجية معينة فإن الفلسفة السياسية لهذه الأيديولوجية تنعكس – بطبيعة الحال – على وجهي السلطة، كانعكاسها على مفهوم الحرية، وهما الجانب السياسي، ونعني به نظرية الديمقراطية، ثم الجانب القانوني، ونقصد به نظرية السيادة، وذلك لأن القانون الدستوري يعالج المسائل المتعلقة بالسلطة، كما يواجه المشاكل المتعلقة بالحريات العامة[2].

وعلى الرغم من تعدد الإشكاليات المحيطة بصياغة دستور 2012، إلا أن الإشكالية الكبرى كانت غياب التوافق حول الأسس التي تقوم عليها الدولة والمجتمع، وأيضاً طبيعة العلاقة بين الاثنتين، وقد أسفر غياب هذا التوافق عن تشكيل جمعية تأسيسية غير ممثلة لمختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية في المجتمع المصري، وأيضاً متجاهلة لكثير من القوى الاجتماعية، كما سيطر عليها

(1) د. رمزي الشاعر: الأيديولوجيات وأثرها في تطور الأنظمة المعاصرة، جامعة عين شمس، القاهرة، سنة 1988، ص 8.

(2) د. عصمت عبد الله الشيخ: الدستور بين مقتضيات الثبات وموجبات التغيير، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 29.

تيار سياسي واحد، وكانت النتيجة دستور لم يتوفر له أرضية توافقية من ناحية، كما أن عملية صياغته وإصداره شابها توجه واضح لاستبعاد المختلفين من ناحية أخرى، فضلاً عن الإجراءات غير الديمقراطية التي اتخذها رئيس الجمهورية في ذلك الوقت والهادفة إلى ضمان إصداره، وبالتحديد الإعلان الدستوري الذي صدر عنه في نوفمبر 2012.

وكانت إحدى نتائج غياب التوافق حول الأسس التي تقوم عليها الدولة والمجتمع هي صدور دستور مثير للجدل وللخلاف، ويمكن تقسيم القضايا الخلافية الأساسية إلى مجموعتين: الأولى تتعلق بمقومات الدولة والمجتمع، في حين تتعلق الثانية بالحقوق والحريات الأساسية.

ولقد – بين الباحث في أكثر من موضع – بأن الدستور يمثل انعكاساً صادقاً وتجسيداً حياً للفلسفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يقوم عليها نظام الحكم، وعادة ما يتم تحديد هذه الفلسفة وفقاً للمذهب الذي يعتنقه القائمين على وضع الدستور، ومن الواضح من محتوى الدستور إن هناك فلسفتين تسيطران على واضعي الوثيقة الدستورية، الأولى تنظر إلى الفرد باعتباره غاية النظام، وبالتالي تسمح له بأن يتمتع بالحقوق والامتيازات، وينحصر دور الدولة في ظل هذه الفلسفة في القيام بحماية هذه الحقوق والامتيازات، بينما تنظر الثانية إلى الفرد باعتباره خادماً للجماعة، وتتحدد حقوقه وحرياته في ضوء ما يكفل تحقيق أكبر قدر من المنفعة للجماعة وهذه هي فلسفة المذهب الاشتراكي.

وإذا كانت الدول تصدر في تنظيمها لأوضاعها الدستورية عن فكرة أساسية معينة، وعن أيديولوجية خاصة[1]، فإن منها ما يعتنق فلسفة متكاملة تسيطر على

---

(1) فقد كانت الأيدولوجية الاشتراكية هي الأيدولوجية التي تهيمن على نصوص الدستور المصري لسنة 1971م قبل تعديله سنة 2007م، يراجع في ذلك:

- O'Brien, Dvid M, Constitutional Law and Politics, NY, Norton 2000, 4th edition.

فمثلاً المادة (1) قبل التعديل كانت تنص على:

"جمهورية مصر العربية دولة نظامها اشتراكي ديمقراطي يقوم على تحالف قوي الشعب العاملة". =

كافة مناحي الحياة فيها، بما في ذلك اتجاهات التنظيم السياسي ومنها ما تقوم أنظمته السياسية نتيجة لظروفه الاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسياسية، دون اتباع لفلسفة متكاملة، ولقد شهد القرن العشرون كتلتين متصارعتين، تأخذ كل منها بفلسفة سياسية واجتماعية مختلفة تختلف عن الأخرى، وإلى جانب هاتين الكتلتين توجد بعض الدول لا تأخذ بأي من الفلسفتين، وإن كانت قد استعارت منها بعض المبادئ ومزجت بينهما على نحو يتفق مع إمكانياتها وظروفها وبيئتها، ولما كانت الأيديولوجية تتمثل في مجموعة الأفكار الأساسية التي تسود المجتمع، فلا يمكن دراستها بوصفها تعبيرا عن المظاهر السياسية فقط بل يجب أن تكون هذه الدراسة مستمدة من الارتباط والتكامل بين كل من الجوانب السياسية والجوانب الاجتماعية والاقتصادية.

واختيار النظام الدستوري لهذه الفلسفة أو تلك يؤثر بالضرورة في فهمه للحرية وللسلطة، وأيضاً في تصوره لوظيفة السلطات العامة.

والملاحظ حالياً أن أغلب الأنظمة الدستورية لا تأخذ بأي من الفلسفتين بصورة مطلقة، وإنما تقوم بالمزج بينهما.

= وأصبحت المادة (1) بعد التعديل تنص على:

"جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي يقوم على التحالف قوى الشعب العاملة".

- نلاحظ حذف كلمة اشتراكي.

ومثلاً المادة (4) قبل التعديل كانت تنص على:

"الأساس الاقتصادي بجمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكي الديمقراطي القائم على الكفاية والعدل، بما يحول دون الاستغلال، ويؤدي إلى تقريب الفوارق بين الدخول، ويحمي الكسب المشروع ويكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة"

نلاحظ هنا أن النظام الاقتصادي اشتراكي، يراجع في ذلك: د. عبد الفتاح مراد: الدستور وقانون الانتخابات الرئاسية، الإسكندرية، مؤسسة السماء للنشر، ص20.

وأصبحت المادة (4) بعد التعديل تنص على:

- "يقوم الاقتصاد الوطني على حرية النشاط الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، وكفالة الأشكال المختلفة للملكية، والحفاظ على حقوق العمال".

نلاحظ هنا أن النظام الاقتصادي حراً وليس اشتراكياً.

وباستعراض نصوص دستور سنة 2014 نجد أنه قام بصياغة الفلسفة التي يقوم عليها نظام الحكم بما يتفق مع القيم الروحية للمجتمع المصري، مع إبراز الدور المصري في تحقيق الوحدة العربية الشاملة، والتأكيد على ضرورة تمتع الفرد بحقه في الحرية السياسية ومباشرة حقوقه الديمقراطية، وضرورة تحرره من كل صور الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي التي تحول دون حصوله على نصيبه العادل من الدخل القومي والتي تقف حائلاً أمام ممارسته لحقوقه السياسية بكفاءة وفاعلية.

وهكذا يبدو واضحاً أن الدستور لم يترك لأي من الفلسفتين أن تسيطر على أحكامه بصفة مطلقة، وإنما أخذ من كل منهما ما يتلاءم وظروف المجتمع المصري والقيم الروحية والدينية التي تسيطر عليه.

وسنتناول بناء على ذلك بيان فلسفة نظام الحكم والفلسفات الاجتماعية والاقتصادية في ظل دستور سنة 2014 بجانب المواد الخلافية بينه وبين دستور 2012 والحقوق والحريات الاسايسة بجانب التطور الدستوري الجديد على النحو التالي:

- المطلب الأول : الفلسفة السياسية ونظام الحكم.
- المطلب الثانى : الفلسفة الاجتماعية والالتزام بالطابع الأصيل للأسرة المصرية.
- المطلب الثالث : الفلسفة والتوجه الاقتصادي في الدستور.
- المطلب الرابع : مقومات الدولة والمجتمع الخلافية بين دستور 2012 ودستور 2014.
- المطلب الخامس : الحقوق والحريات الأساسية.
- المطلب السادس : التطور الدستوري في المجال الصحفي والإعلامي.

المطلب الأول

الفلسفة السياسية ونظام الحكم

نجد هنا أن دستور سنة 2014 يتميز بعدة خصائص أهمها أنه دستور جامد حيث نص على إجراءات خاصة لتعديل أحكامه تختلف عن تلك الإجراءات اللازمة لتعديل القوانين العادية، كما أنه نص على العديد المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم، ليس فقط من الناحية السياسية، وإنما أيضًا من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما جعله دستوراً يتميز بالتوسع في المفاهيم.

من دراسة الدستور المصري الحالي نستطيع أن نحدد ملامحه واتجاهاته العامة وخصائصه الأساسية وهي:

دستور مكتوب وجامد[1]:

لقد أخذت مصر منذ وقت بعيد بمبدأ الدستور المكتوب لا الدستور العرفي، لأن الدساتير المكتوبة هي أكثر الدساتير انتشاراً وشيوعاً في العالم، ولكن ذلك لا يحول دون وجود بعض القواعد العرفية المكملة للدستور المكتوب، كما أن الدستور كان" دستورا جامدا" لأن تعديله يتطلب إجراءات خاصة لتعديله[2].

(1) د. عبد الغني بسيوني عبد االله: النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص376.

(2) وجدير بالذكر أن صفة الثبات والاستقرار التي تتمتع بها الدساتير الجامدة، والتي تنتج عن صعوبة تعديل هذه الدساتير بسبب التشدد في الشروط وتعقيد الإجراءات الواجب إتباعها عند إجراء التعديل، قد تكون سبباً لتخلف هذه الدساتير، وعدم مسايرتها روح العصر ومواكبتها لما قد يحصل في المجتمع من تطورات سياسية واقتصادية واجتماعية.... الخ، وهو ما قد يعرض البلاد لخطر الأزمات والانقلابات والثورات نتيجة صعوبة تعديل نصوص الدستور القائم.

أسلوب نشأة الدستور:

نشأ الدستور المصري عن طريق لجنة الخمسين[1] مقرونة بالاستفتاء الدستوري وهي إحدى الطرق الديمقراطية[2] لوضع الدستور.

الإسلام والشريعة الإسلامية واللغة العربية:

أوضح الدستور أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع كما أن أساس المجتمع الدين والأخلاق والوطنية وأن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام.

وإذا كانت الدراسات التقليدية قد ركزت بحثها للأنظمة السياسية على الشكل الخارجي للسلطة العامة كما حدده الدستور المطبق في الدولة، فإن التغيرات الجذرية التي صاحبت نزعة التدخل والاتجاهات الاشتراكية، قد أدت إلى تغيير أسس دراسة التنظيمات السياسية المعاصرة؛ فلم يعد النظام السياسي لدولة من الدول يعني بنظام الحكم كما حدده الدستور فحسب، بل أصبح يعنى أساسا بالتركيب الاجتماعي والاقتصادى للدولة، سواء في حالته الراهنة أو فيما سيكون عليه في المستقبل وفقا لما تستهدفه السلطة الحاكمة، وأصبح بذلك الشكل

(1) لجنة الخمسين هي لجنة تشكلت في مصر عصر يوم الأحد 1 سبتمبر 2013، بواسطة الرئيس عدلى منصور بالقرار رقم 570 لسنة 2013، وكان الغرض منها دراسة مشروع التعديلات الدستورية الواردة إليها من لجنة العشرة، وطرحه للحوار المجتمعي، وتلقي مقترحات من المصريين حوله، من أجل إعداد مسودة للدستور المصري المعدل، وقد عقدت اللجنة اجتماعاتها داخل مجلس الشورى، وبدأت أولى الاجتماعات في 8 سبتمبر 2013، ووضعت مسودة الدستور بعد 60 يوماً من هذا التاريخ، ثم عرضت مسودة التعديلات الدستورية على الشعب المصري وتم تحديد يومي 14 و15 يناير 2014 للاستفتاء على مشروع الدستور وكانت نسبة الحضور 38.5%. من الهيئة الناخبة وهي نسبة غير مسبوقة في الاستفتاءات الدستورية المصرية، وتم تمرير المشروع بموافقة 98.1% من الناخبين الحاضرين.

(2) د. حمدى على عمر: النظام الستورى المصرى وفقاً لدستور 2014، منشأة المعارف بالإسكندرية، 2016، ص 23.

الدستوري إطارا خارجياً وعاماً لتركيب اجتماعي واقتصادي تفرضه أيديولوجيات واتجاهات معينة، مما يتطلب ضرورة الاهتمام بدراسة الفلسفات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة، حتى يمكن فهم الشكل الدستوري فهما صحيحا، يتضح معه مدى التفاعل بين النصوص الدستورية والاتجاهات التي تيسطر على الجماعة[1].

ولقد بين الدستور الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي في جمهورية مصر العربية[2]، وهكذا تنص المادة الأولى على أن جمهورية مصر العربية نظامها جمهوري ديمقراطي يقوم على أساس المواطنة وسيادة القانون، وأيضًا أبرزت المادة الثانية الهوية الإسلامية والعربية للدولة وذلك بقولها الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

وبالمقابل أبرزت المادة الثالثة أن مصر دولة متعددة الأديان، وتكفل لأصحاب الشرائع الأخرى المسيحية واليهودية تنظيم أحوالهم الشخصية طبقاً لأحكام هذه الشرائع، كذلك حددت المادة الرابعة أن الشعب هو صاحب السيادة الأصيل وهو مصدر السلطات، وهو الذي يمارس هذه السيادة ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين بالدستور، وأيضًا نصت المادة الخامسة على أن النظام السياسي في جمهورية مصر العربية يقوم على أساس التعددية السياسية والحزبية والتداول السلمي للسلطة والفصل بين السلطات والتوازن بينها وتلازم السلطة مع المسئولية واحترام حقوق الإنسان وحرياته، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور.

وفي سبيل تمكين الشعب من ممارسة السيادة على الوجه المبين في الدستور، نص هذا الأخير على قائمة طويلة من الحقوق والحريات، بل لم يكتف بالنص فقط على هذه الحريات والحقوق، وإنما وضع لها الضمانات التي تكفل حمايتها وممارستها على الوجه الذي يحقق الغاية من النص عليها.

(1) د. رمزي الشاعر: الايدلوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 7 وما بعدها.
(2) د. حمدي على عمر: النظام الستورى المصرى وفقاً لدستور 2014، مرجع سابق، ص 36.

فبالنسبة لنظام تعدد الأحزاب لقد تعددت التعريفات الخاصة بالحزب السياسي وذلك وفقًا لتعدد الأيديولوجيات التي ينشأ في ظلها الحزب، أو تعدد الزاوية التي ينظر منها إلى تلك المجموعة من الأفراد.

وبالرغم من هذا التعدد في التعريفات، فيمكننا تعريف الحزب السياسي بأنه مجموعة منظمة من المواطنين تسعى من خلال القنوات المشروعة للوصول إلى السلطة أو الدفاع عن القائمين عليها، غير أن كلمة سياسة تعني في الوقت الحاضر، كل ما يتعلق بالسلطة أو كما يقول مارسيل بريلو: "إن السياسة بالنسبة للعامة، تعني أساسا الحياة السياسية، الصراع حول السلطة، إنها ظاهرة بنفسها أما بالنسبة للناحية العلمية السياسية هي معرفة الظاهرة"[1].

وتأخذ بعض الدول بنظام الحزب الواحد، بينما يأخذ البعض الآخر بنظام تعدد الأحزاب، ويتوقف الأخذ بهذا النظام أو ذاك حسب الأيديولوجية السائدة في المجتمع.

ولقد أخذت مصر بنظام تعدد الأحزاب[2] في ظل دستور سنة 1923، ولكن

(1) Marcel Prelot, Science Politique, op, cit. P10.

(2) درجت الأدبيات السياسية على النظر إلى حالة الأحزاب السياسية من حيث القوة أو الضعف باعتبارها مؤشرا على حالة النظام السياسي، ودرجة تطوره فى أية دولة، فالأحزاب تلعب دورا مهما فى تدعيم الممارسة الديموقراطية باعتبارها همزة الوصل بين الحكام والمحكومين مما يسمح بتنشيط الحياة الحزبية وتعميق المشاركة السياسية للمواطنين.

وللاحزاب السياسية جذور عميقة فى تاريخ مصر الحديث حيث نشأت وتطورت بتطور مفهوم الدولة ذاته، وظهرت البدايات الأولى للحياة الحزبية المصرية مع نهاية القرن التاسع عشر، ثم برزت وتبلورت بعد ذلك خلال القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحالي انعكاسا للتفاعلات والأوضاع السياسية والاجتماعية والأقتصادية والثقافية السائدة، ويكاد يكون هناك اجماع عام بين الكتاب والمحللين السياسيين والمؤرخين على أن نشأة الأحزاب السياسية وتطورها فى الحياة المصرية مرت عبر مراحل متميزة هى:

1-المرحلة التكوينية التى سبقت ثورة 1919.

2-مرحلة التعددية الحزبية التى تلت ثورة 1919 واستمرت حتى 1952.

3-مرحلة التنظيم السياسي الواحد من عام 1953 حتى عام 1976.

4-مرحلة التعددية المقيدة التى بدأت مع صدور قانون الأحزاب السياسية رقم 40 لسنة 1977 واستمرت حتى قيام ثورة 25 يناير عام 2011. =

المساوئ التي ترتبت على هذا النظام دفع ثورة 23 يوليو سنة 1952 إلى إلغاء نظام الأحزاب وتبني فلسفة الحزب الواحد، وكان ذلك خطأ ولكن لاستقرار النظام السياسي دفع القيادة السياسية للعودة إلى نظام تعدد الأحزاب ففي ظل دستور سنة 1971، وذلك وفقًا لضوابط تختلف عن تلك التي كانت سائدة قبل الثورة.

إلا أن هذه الضوابط جعلت نشأة الأحزاب تخضع لتقدير الحزب الحاكم، مما أدي إلى أن أغلب الأحزاب التي نشأت قبل ثورة 25 يناير سنة 2011 كانت بمقتضى أحكام قضائية، وكان يطلق عليها الاحزاب (الكرتونية) لما كان لها من عدم التاثير على الحياة السياسية.

ولقد أدى هذا الوضع إلى زيادة الاحتقان السياسي مما أسرع بانفجار الأوضاع واندلاع ثورة يناير، وكان من نتائج هذه الثورة إطلاق حرية إنشاء الأحزاب، وهكذا جاءت أحكام الإعلان الدستوري وكذا أحكام دستور سنة 2012 والدستور الحالي بتأكيد هذا الحق، حيث تنص المادة 74 من هذا الأخير على أن للمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية بإخطار ينظمه القانون.

الفرع الأول

طبيعة نظام الحكم

الذي يمكن استخلاصه من نصوص دستور سنة 2014، أنه اتجه للأخذ بالنظام النيابي، ومع ذلك مال للأخذ ببعض مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، والنظام النيابي الذي يأخذ به الدستور يميل أساساً نحو النظام البرلماني، إلا أن الدستور لم يتخلص نهائياً – وهو ينص على أسس هذا النظام – من مظاهر النظام الرئاسي، لدرجة أن البعض أطلق على هذا النظام، النظام شبه البرلماني[1]، وانطلاقاً من ذلك سوف نتناول ملامح نظام الحكم في ظل دستور سنة 2014.

= 5-وأخيرا يمكن الحديث عما يسمى "المرحلة التكوينية للتعددية الحزبية الحقيقية فيما بعد ثورة 25 يناير 2011 ".

نقلاً عن الموقع الرسمي للهيئة العامة للاستعلامات.

(1) د. حمدي على عمر: النظام الستورى المصرى وفقاً لدستور 2014، مرجع سابق، ص 39 – 43.

أولا: الأخذ بجوهر النظام البرلماني:-

لقد بينا أن أخذ دستور سنة 2014 بجوهر النظام البرلماني وتتجلى مظاهر هذا النظام بالنص على مجلس الوزراء ومنحه اختصاصات فعلية وبالتالي يكون الدستور قد أخذ بأهم خصائص النظام البرلماني، وهي ثنائية الجهاز التنفيذي، وأيضًا أخذ الدستور بمبدأ الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، حيث نص على مسئولية الوزراء أمام مجلس النواب، كما قرر لهذا الأخير الحق في توجيه الأسئلة والاستجوابات لأعضاء الحكومة، وأيضًا منحه الحق في إجراء لتحقيق معهم، وطرح موضوع عام للمناقشة يتعلق بسياسة الحكومة، وبالمقابل نص الدستور على حق السلطة التنفيذية في التدخل في سير العمل البرلماني، وذلك بتخويلها الحق في دعوة البرلمان للانعقاد وفض دورته، علاوة على حقها في حل البرلمان في حالة الضرورة.

ثانياً: الأخذ ببعض مظاهر النظام الرئاسي:

إذا كان الثابت أن دستور سنة 2014 قد أخذ أساساً بالنظام البرلماني، إلا أنه من الواضح أنه لم يتخلص نهائياً من مظاهر النظام الرئاسي، وهكذا نص الدستور على اختصاصات فعلية لرئيس الجمهورية ينفرد بممارستها دون الرجوع إلى مجلس الوزراء.

ثالثا: الأخذ ببعض صور الديمقراطية شبه المباشرة:

إذا كان دستور سنة 2014 قد أخذ بالديمقراطية النيابية، إلا أنه من الواضح قد احتفظ ببعض مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، حيث نص على مبدأ إشراك الشعب في ممارسة السلطة، وذلك عن طريق الاستفتاء الشعبي، وهكذا نصت المادة 137 من الدستور على أنه "لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس النواب إلا عند الضرورة وبقرار مسبب وبعد استفتاء الشعب".

أما فيما يتعلق بسحب الثقة من رئيس الجمهورية[1] حيث تنص المادة 161 من الدستور على أنه وبمجرد "موافقة مجلس النواب" على اقتراح سحب الثقة يطرح أمر

---

(1) د. حمدي علي عمر: النظام الستورى المصرى وفقاً لدستور 2014، مرجع سابق، ص 88 - 92.

سحب الثقة من رئيس الجمهورية وإجراء انتخابات رئاسية مبكرة في استفتاء عام.

وأيضًا نص الدستور أيضًا على وجوب موافقته على تعديل الدستور طبقًا للمادة 189.

الفرع الثانى

الحكومة

سوف نتحدث عن الحكومة من خلال تعيينها، واختصاصاتها، وذلك في الغصنين التاليين.

الغصن الأول

تعيين الحكومة

تشكيل الحكومة واختيارها:

لقد منحت المادة 146 من الدستور سلطة تعيين الحكومة لرئيس الجمهورية ومجلس النواب دوراً رئيسياً في هذا الخصوص، وأنه يترتب على عدم حصول الحكومة على ثقة البرلمان في المرة الثانية إلى أزمة دستورية قد يترتب عليها حل مجلس النواب دون عرض الأمر على الشعب في الاستفتاء – كما كان يتطلب ذلك نص دستور 1971 – وهو ما اتفق فيه دستور 2014 مع دستور 2012[1].

أما عن الهيكل التنظيمي للحكومة فقد نصت المادة (163) على أنه (الحكومة هي الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة، وتتكون من رئيس مجلس الوزراء، ونوابه، والوزراء، ونوابهم.

ويتولى رئيس مجلس الوزراء رئاسة الحكومة، ويشرف على أعمالها، ويوجهها في أداء اختصاصاتها).

(1) د. صبري محمد السنوسي محمد: القانون الدستوري – شرح لأهم المبادئ الدستورية واحكام دستور 2014، ط2، 2017، بدون ناشر، ص 285.

الشروط الواجب توافرها في أعضاء الحكومة[1]:

نصت المادة (164) على أنه (يشترط فيمن يعين رئيساً لمجلس الوزراء، أن يكون مصرياً من أبوين مصريين، وألا يحمل هو أو زوجه جنسية دولة أخرى، وأن يكون متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية، وأن يكون قد أدى الخدمة العسكرية أو أعفي منها قانونا، وألا تقل سنه عن خمس وثلاثين سنة ميلادية في تاريخ التكليف).

ويشترط فيمن يعين عضواً بالحكومة، أن يكون مصرياً، متمتعاً بحقوق المدنية والسياسية وأن يكون قد أدى الخدمة العسكرية أو أعفي منها قانوناً، بالغاً من العمر ثلاثين سنة ميلادية على الأقل في تاريخ التكليف.

ولا يجوز الجمع بين عضوية الحكومة، وعضوية مجلس النواب، وإذا عين أحد أعضاء المجلس في الحكومة، يخلو مكانه في المجلس من تاريخ هذا التعيين.

ويعد تطلب الجنسية المصرية للأبوين بالنسبة لرئيس مجلس الوزراء أمراً جيداً ولم يكن مقرراً في دستور 2012، كما أن باقي الشروط المنصوص عليها في الدستور هي ذاتها المنصوص عليها بالنسبة لرئيس الجمهورية، وكنا نتمنى أن تمتد هذه الشروط إلى الوزراء، ولا يكتفى بأن يكون مصرياً كما كان هو الحال عليه في دستور 1971، وهو ما تم انتقاده في السابق[2]، كما ميز المشرع الدستوري في سن المرشح لرئاسة مجلس الوزراء حيث تطلب سناً أكبر من المرشح للوزارة.

وقد أقر الدستور الجديد نفس المبدأ الذي أقره دستور 2012، وهو عدم جواز الجمع بين عضوية المجلس والحكومة، رغم أنه من أسس النظم البرلمانية التقليدية.

وبعد تعيين الحكومة يقوم أعضاؤها وقبل مباشرة مهام منصبهم بتأدية اليمين، حيث نصت المادة (165) على أنه (يشترط أن يؤدي رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة أمام رئيس الجمهورية، قبل مباشرة مهام مناصبهم، اليمين الآتية "أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصاً على النظام الجمهوري، وأن أحترم

(1) د. حمدي علي عمر: النظام الستورى المصري وفقاً لدستور 2014، مرجع سابق، ص 97.
(2) د. صبرى محمد السنوسى محمد: الموجز في القانون الدستوري، 2013، بدون ناشر، ص362.

الدستور والقانون، وأن أرعى مصالح الشعب رعاية كاملة، وأن أحافظ على استقلال الوطن ووحدة وسلامة أراضيه).

وقد فرضت المادة (166) من الدستور مجموعة من القيود على أعضاء الحكومة، حيث نصت على أنه (يحدد القانون مرتب رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة، ولا يجوز لأي منهم أن يتقاضى أي مرتب، أو مكافأة أخرى، ولا أن يزاول طوال مدة توليه منصبه، بالذات أو بالواسطة، مهنة حرة، أو عملاً تجارياً، أو مالياً، أو صناعياً، ولا أن يشتري، أو يستأجر شيئاً من أموال الدولة، أو أي من أشخاص القانون العام، أو شركات القطاع العام، أو قطاع الأعمال العام، ولا أن يؤجرها، أو يبيعها شيئاً من أمواله، ولا أن يقايضها عليه، ولا أن يبرم معها عقد التزام، أو توريد، أو مقاولة، أو غيرها ويقع باطلاً أي من هذه التصرفات).

ويتعين على رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة تقديم إقرار ذمة مالية عند توليهم وتركهم مناصبهم، وفي نهاية كل عام، وينشر في الجريدة الرسمية[1] .

---

(1) حيث ألزم الدستور المصرى رئيس الوزراء وأعضاء الحكومة بتقديم كشوف للذمة المالية حالة تقدم الاستقالة للكشف عن مدخرات المسئول وإذا كان حصل على أموال بدون سند قانونى أم إنه إتبع القانون ومارس عمله على أكمل وجه، وإذا لم يقدم المسئول الكشف تحول القضية إلى محكمة الجنح ومن خلالها إذا ثبت حصول المسئول على المال العام أو أي مزايا أخرى بدون سند قانونى ينال المتهم السجن المشدد وإلزامه برد جميع الأموال التى حصل عليها إلى الدولة، وهو تطور دستوري مستحسن لعلاج أوجه الفساد الادارى والمالى في الدولة، حيث نص دستور 2014 فى المادة 166، على أنه (يحدد القانون مرتب رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة، ولا يجوز لأي منهم أن يتقاضى أي مرتب، أو مكافأة أخرى، ولا أن يزاول طوال مدة توليه منصبه، بالذات أو بالواسطة، مهنة حرة، أو عملاً تجاريًا، أو ماليًا، أو صناعيًا، ولا أن يشتري أو يستأجر شيئا من أموال الدولة، أو أي من أشخاص القانون العام، أو شركات القطاع العام، أو قطاع الأعمال العام، ولا أن يؤجرها، أو يبيعها شيئا من أمواله، ولا أن يقايضها عليه، ولا أن يبرم معها عقد التزام، أو توريد، أو مقاولة، أو غيرها ويقع باطلا أي من هذه التصرفات، ويتعين على رئيس مجلس الوزراء، وأعضاء الحكومة تقديم إقرار ذمة مالية عند توليهم وعند تركهم مناصبهم، وفى نهاية كل عام، وينشر في الجريدة الرسمية، وإذا تلقى أي منهم بالذات أو بالواسطة، هدية نقدية، أو عينية بسبب منصبه، أو بمناسبته، تؤول ملكيتها إلى الخزانة العامة للدولة، وذلك كله على النحو الذي ينظمه القانون).

الغصن الثاني

اختصاصات الحكومة

تتمثل أهم الاختصاصات التي عهد بها إلى الحكومة فيما يلي:

أ – ما نصت عليه المادة (167) من الدستور من أنه تمارس الحكومة، بوجه خاص، الاختصاصات الآتية[1]:

1 – الاشتراك مع رئيس الجمهورية في وضع السياسة العامة للدولة، والإشراف على تنفيذها.

2 – المحافظة على أمن الوطن وحماية حقوق المواطنين ومصالح الدولة.

3 – توجيه أعمال الوزارات، والجهات، والهيئات العامة التابعة لها، والتنسيق بينها، ومتابعتها.

4 – إعداد مشروعات القوانين، والقرارات.

5 – إصدار القرارات الإدارية وفقاً للقانون، ومتابعة تنفيذها.

6 – إعداد مشروع الخطة العامة للدولة.

7 – إعداد مشروع الموازنة العامة للدولة.

8 – عقد القروض، ومنحها، وفقاً لأحكام الدستور.

9 – تنفيذ القوانين.

ب – ما نصت عليه المادة (168) من أنه (يتولى الوزير وضع سياسة وزارته بالتنسيق مع الجهات المعنة، ومتابعة تنفيذها، والتوجيه والرقابة، وذلك في إطار السياسة العامة للدولة.

وتشمل مناصب الإدارة العليا لكل وزارة وكيلاً أولاً، بما يكفل تحقيق الاستقرار المؤسسي ورفع مستوى الكفاءة في تنفيذ سياستها).

ج – ما نصت عليه المادة (169) من أنه (يجوز لأي من أعضاء الحكومة إلقاء بيان أمام مجلس النواب، أو إحدى لجانه، عن موضوع يدخل في اختصاصه. ويناقش المجلس، أو اللجنة هذا البيان، ويبدي ما يرى بشأنه).

---

(1) وهذه السلطة تمارس في ضوء ما نصت عليه المادة 150 من الدستور من اختصاص رئيس الجمهورية مع مجلس الوزراء في وضع السياسة العامة والإشراف على تنفيذها.

د – ما نصت عليه المادة (170) من أنه (يصدر رئيس مجلس الوزراء اللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين بما ليس فيه تعطيل، أو تعديل، أو إعفاء من تنفيذها، وله أن يفوض غيره في إصدارها، إلا إذا حدد القانون من يصدر اللوائح اللازمة لتنفيذه).

هـ – ما نصت عليه المادة (171) من أنه (يصدر رئيس مجلس الوزراء القرارات اللازمة لإنشاء المرافق والمصالح العامة وتنظيمها، بعد موافقة مجلس الوزراء.

و – ما نصت عليه المادة (172) من أنه (يصدر رئيس مجلس الوزراء لوائح الضبط، بعد موافقة مجلس الوزراء).

وجدير بالذكر أن إصدار هذه اللوائح كان من اختصاص رئيس الجمهورية ثم بالاشتراك بين الرئيس والحكومة، وهو ما تم بمقتضى تعديل دستور 1971 في 2007[1].

الغصن الثالث

مسئولية الحكومة

بالإضافة إلى المسئولية السياسية لأعضاء الحكومة فقد نصت المادة (173) من دستور 2014 على أنه (يخضع رئيس مجلس الوزراء وأعضاء الحكومة للقواعد العامة المنظمة لإجراءات التحقيق والمحاكمة، في حالة ارتكابهم لجرائم أثناء ممارسة مهام وظائفهم أو بسببها، ولا يحول تركهم لمناصبهم دون إقامة الدعوى عليهم أو الاستمرار فيها، وتطبق في شأن اتهامهم بجريمة الخيانة العظمى، الأحكام الواردة في المادة (159) من الدستور[2]، وهي المتعلقة باتهام رئيس الجمهورية ومحاكمته.

(1) د. صبرى محمد السنوسى محمد: الموجز في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص356 وما بعدها.

(2) وهذا النص أفضل من المادة 166 من دستور 2012 والتي كانت تنص على أنه (لرئيس الجمهورية، وللنائب العام، ولمجلس النواب بناء على طلب موقع من ثلث أعضائه على الأقل، اتهام رئيس مجلس الوزراء أو أي من أعضاء الحكومة، بما قد يقع منهم من جرائم من خلال تأدية أعمال مناصبهم أو بسببها. وفي جميع الأحوال لا يصدر قرار الاتهام إلا بموافقة=

كما نصت المادة (174) على أنه (إذا تقدم رئيس مجلس الوزراء بالاستقالة، وجب تقديم كتاب الاستقالة إلى رئيس الجمهورية، وإذا قدم أحد الوزراء استقالته وجب تقديمها إلى رئيس مجلس الوزراء).

المطلب الثانى

الفلسفة الاجتماعية

والالتزام بالطابع الأصيل للأسرة المصرية

لقد وضع دستور 1971 في فترة كان يحتدم فيها الصراع الأيديولوجي بين المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي، هذا بالإضافة إلى بداية ظهور اتجاه أيديولوجي آخر يحاول التوفيق بين المذهبين، تحت مسمى الديمقراطية الاجتماعية، أما وقت وضع دستور سنة 2014 فقد أفل نجم المذهب الاشتراكي وظل الصراع قائماً بين المذهب الرأسمالي الحر والمذهب الاجتماعي.

وكما كانت معالم الديمقراطية بارزة في الفلسفة السياسية التي تبناها الدستور، أيضًا تركت هذه الفلسفة آثارها على الفلسفة الاجتماعية التي تبناها هذا الدستور، ويبدو ذلك واضحًا من قراءة المواد المتعلقة بالمقومات الاجتماعية. فالمادة(8) من الدستور تنص على أن "يقوم المجتمع على التضامن الاجتماعي".

وتلتزم الدولة بتحقيق العدالة الاجتماعية وتوفير سبل التكافل الاجتماعي، بما يضمن الحياة الكريمة لجميع المواطنين، على النحو الذي ينظمه القانون".

كما نص المادة (9) على أن "تلتزم الدولة بتحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، دون تمييز.

= ثلثي أعضاء مجلس النواب، ويوقف من يتقرر اتهامه عن عمله إلى أن يقضي في أمره، ولا يحول انتهاء خدمته دون إقامة الدعوى عليه أو الاستمرار فيها، يراجع في ذلك: د. صبرى محمد السنوسى محمد: القانون الدستوري – شرح لاهم المبادئ الدستورية واحكام دستور 2014، مرجع سابق، ص 291.

وتؤكد المادة (10) على دور الأسرة الخلاق في بناء المجتمع، حيث تنص أن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية، وتحرص الدولة على تماسكهم واستقرارها وترسيخ قيمها".

وبتتبع الدساتير التي تناولت الأسرة في التطور الدستوري المصري نجد أن دستور 1956 نص على أن الأسرة أساس المجتمع، وقوامها الدين والأخلاق والوطنية[1]، وتكفل الدولة وفقاً للقانون دعم الأسرة وحماية الأمومة والطفولة[2]، وتيسر للمرأة التوفيق بين عملها في المجتمع وواجباتها في الأسرة[3].

كما نص دستور 1964 على أن الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية[4]، في حين نص دستور 1971 على أن الأسرة قوامها الدين والأخلاق والوطنية وتحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد[5]، وتكفل الدولة حماية الأمومة والطفولة[6]، وتكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية[7]، ويلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها والتمكين للتقاليد المصرية الأصيلة، وتلتزم الدولة بإتباع هذه المبادئ والتمكين لها[8].

وقد أثارت المادة رقم (10) من دستور 2012 الجدل بسبب المخاوف من التضييق على الحريات الشخصية وتباين تعريف ما يعد مخالفاً للطابع الأصيل للأسرة المصرية في ظل المادة رقم (219) وهيمنة تيار الإسلام السياسي في تلك

(1) المادة 5.
(2) المادة 18.
(3) المادة 19.
(4) المادة 7.
(5) المادة 9.
(6) المادة 10.
(7) المادة 11.
(8) المادة 12.

الفترة وتبنيه لتفسيرات ومقولات تميل للتشدد، على الرغم من تحديد تلك المادة في الدساتير السابقة كما أشار الباحث.

ولقد ذكرت المادة رقم (10) من دستور 2012 فئة النساء كمطلقات وأرامل ونساء معيلات وكأن النساء مواطنات من الدرجة الثانية يحتجن الرعاية وغير شريكات في الوطن، وركزت المادة على أن النساء بحاجة لرعاية ودعم، ومع ذلك أغفلت حماية المرأة المسنة، علاوة على ذلك لم تعتمد النساء كشريكات على قدم المساواة مع الرجال، ولم تكفل لهن حقوقهن المتساوية في جميع مجالات الحياة العامة والخاصة[1].

وتم قصر قضايا النساء على الأطر الأخلاقية العامة التقليدية التي اتفقت المجتمعات الأبوية على أن تكون هي الأدوات التي يتم بها تحديد أدوار محددة للنساء وتفرض على المرأة مرة أخرى التزامات تجاه أسرتها دون فرض ذلك الدور على الرجل[2] وكأن ليس للرجل أي دور في تربية الأبناء أو تجاه أسرته، كما أن دور الدولة في "الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية" قد يشكّل تعدّياً على الحريات الشخصية ويمنح الحكومة سلطات غير ضرورية ومبالغاً فيها في تحديد ما يشكّل تعدياً على الطابع الأصيل للأسرة المصرية.

وكان التعديل الأكثر تكراراً هو النص على التزام الدولة – وليس مجرد الكفالة – برعاية الأمومة والطفولة في شتى المجالات، وقد تم الأخذ بهذا الاقتراح في دستور 2014 فقد نصت المادة رقم (11) منه على أن "تلتزم الدولة بحماية المرأة ضد كلِ أشكال العنف، وتكفل تمكين المرأة من التوفيق بين واجبات الأسرة ومتطلبات العمل، كما تلتزم بتوفير الرعاية والحماية للأمومة والطفولة والمرأة المعيلة والمسنة والنساء الأشد احتياجاً". والنص "تلتزم الدولة" تعني بالمعنى الدستوري

(1) وهذه المطالب كانت تطرح كلما طرحت قضية تعديل الدستور، يراجع في ذلك أيضا:

- Morrison, Heidi, Egyptian Woman's Views on Constitutional Amendments, Journal of Middle East Woman's Studies, Vol. 3, No. 2,2007, p. 112.

(2) زيد العلي: الدستور المصري الجديد، تقييم أولى لمزاياه وعيوبه، المركز الدولي للديمقراطية والمساعدة الانتخابية، ديسمبر 2012، ص 45.

والقانوني الالتزام بحيث يتم مقاضاة الدولة إذا لم تنفذ ذلك، يليه اقتراح حذف كلمة "المجتمع" من نص المادة منعاً لدخول تيارات متطرفة لفرض الرأي، وبالفعل جاء نص الماء رقم (10) في دستور 2014 مقتصراً على حرص الدولة وحذف المجتمع ونص على "الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية، وتحرص الدولة على تماسكها واستقرارها وترسيخ قيمها".

ويزيد على ذلك أن المادة رقم (11) في دستور 2014 في فقرتها الأولى تناولت تحقيق المساواة بين المرأة والرجل، وضمان تمثيل المرأة تمثيلاً مناسباً في المجالس النيابية ونصت على "تكفل الدولة تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقاً لأحكام الدستور، وتعمل الدولة على اتخاذ التدابير الكفيلة بضمان تمثيل المرأة تمثيلاً مناسباً في المجالس النيابية، على النحو الذي يحدده القانون، كما تكفل للمرأة حقها في تولي الوظائف العامة ووظائف الإدارة العليا في الدولة والتعيين في الجهات والهيئات القضائية، دون تمييز ضدها".

إن أخذ التعديلات في الاعتبار في نصوص دستور 2014 والنص الصريح على المساواة والتمثيل النيابي المناسب يُعد تقدماً في نصوص الدستور عما كانت عليه في دستور 2012.

وهكذا يبدو جلياً أن المشرع الدستوري قد مال إلى تبني الفلسفة الديمقراطية الاجتماعية أو بما يسمي الطريق الثالث-حالياً – في صياغة النصوص الحاكمة للفلسفة الاجتماعية للمجتمع المصري حيث أجري موازنة دقيقة بين ضمان الحريات الفردية، وتوظيفها في إطار الحريات الجماعية من أجل خدمة المجتمع وتنميته.

المطلب الثالث

الفلسفة والتوجه الاقتصادي في الدستور

حقيقة الأمر أن خروج الفكرة السياسية للديمقراطية من رحم الفكرة الرأسمالية، يأبى إلا أن تظل الفوارق الاجتماعية هي المهيمنة على العلاقة بين رعايا الدولة الواحدة، فالرأسماليون لا يرضون المشاركة الاجتماعية على الحقيقة، الأمر

الذي يجعل حتى من فرض تحقق مقتضى الدلالة السياسية للديمقراطية أمراً محل نظر؛ فالهيمنة على منابع القوة الاجتماعية تحول دون وجود مشاركة سياسية حقيقية، بل تجعل من فكرة المعارضة محض ديكور سياسي؛ إن جاز التعبير، ولا أدل على ذلك من هيمنة طبقات اجتماعية محدودة – ولو أخذت صورةً حزبيةً عصرية – على الساحة السياسية؛ حتى في الدول التي تُضرب مثلاً للديمقراطية[1].

والواقع أن قضية تطور الوضع الدستوري بشأن الهوية الاقتصادية للبلاد كان واضحا من قبل، ففي دساتير 1923 و1930 كان من المفهوم أن النشاط الاقتصادي يدار طبقا لمفهوم الاقتصاد الحر، ولذا فكان غاية ما أكدت عليه هذه الدساتير هو الحديث عن حرمة الملكية الخاصة وعدم جواز المصادرة...إلخ ؛أي تقنين وصيانة وضع الملكية الخاصة، ونجد أن هذا قد سار خطوة للأمام في مسودة دستور عام 1954 الذي وضع إبان انتشار النظام الاقتصادي الاشتراكي ليس فقط في الاتحاد السوفييتي والصين وفي بلدان أوروبا الشرقية، بل أيضا في بعض البلدان الأوروبية التي حكمتها أحزاب عمالية بعد الحرب العالمية الثانية، ثم جاء دستور 1956 ليقدم خطوة أبعد في هذا السياق حيث استمرت مسودة مشروع دستور 1954 مع تشديد جانب دور الدولة الاجتماعي والتقييد أكثر من حرية النشاط الخاص على الرغم من استمرار النص على هذه الحرية، أي أننا هنا إزاء تطور اقتصادى حيث يحدد الدستور للدولة دور أكبر على الرغم من استمرار احترام الملكية الخاصة، والنص على حرية النشاط الفردي وهو ما جاء طبيعيا في دستور كانت ديباجته تحمل المبادئ الستة المعروفة للثورة بما فيها القضاء على الإقطاع والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم وإقامة العدالة الاجتماعية.

واستمر دستور الوحدة في عام 1958 على نفس المبادئ السالفة إلى حد كبير.

ومن المنطقي أنه حينما نأتي لدستور 1964 وبعد موجة التأميمات التي تمت

(1) د. سمير أمين: ما بعد الرأسمالية المتهالكة، ترجمة: د. فهمية شرف الدين، د. سناء أبو شقرا، دار الفارابي للنشر، بيروت، 2003، ص 177 وما بعدها.

عام 1961 وصدور الميثاق الوطني عام 1962 أن نجد أن ديباجة هذا الدستور[1] قد ذكرت أنه "وتتويجا لمرحلة التحول العظيم، التي تم فيها بالتطور السلمي والثوري، في نفس الوقت، تحقيق سيطرة الشعب على ملكية وسائل الإنتاج وإدارتها، تمكينا للديموقراطية الاجتماعية " وفي المادة (9) تنص على أن "الأساس الاقتصادي للدولة هو النظام الاشتراكي، الذي يحظر أي شكل من أشكال الاستغلال، بما يضمن بناء المجتمع الاشتراكي – بدعامتيه – من الكفاية والعدل".

ثم جاء أول دستور دائم في مصر سنة 1971 بعد ثورة 1952 والذي وضع بعد تخلص الرئيس السادات مما أسماه مراكز القوى, وكان من المنطقي أيضا في هذا الدستور الذي جاء في ظل استمرار الميراث القوي لعبد الناصر وشعبيته الطاغية وتأكيد الرئيس الراحل السادات على حفاظه على هذا الميراث لينص بوضوح في المادة (4)[2] على أن "الأساس الاقتصادي لجمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكي الديمقراطي القائم على الكفاية والعدل، بما يحول دون الاستغلال ويؤدي إلى تقريب الفوارق بين الدخول (وليس الطبقات كدستور 1964)، ويحمي الكسب المشروع، ويكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة".

ثم جاءت التعديلات على دستور عام 1971 في عام 2007 وبعد أن صار هناك فرق شاسع بين ما ينص عليه الدستور وبين الحقائق الاقتصادية/الاجتماعية الجديدة على الأرض ليكون من الطبيعي أن تتضمن تلك التعديلات المادة (4) التي صار نصها "يقوم الاقتصاد في جمهورية مصر العربية على تنمية النشاط الاقتصادي والعدالة الاجتماعية وكفالة الأشكال المختلفة للملكية، والحفاظ على حقوق العمال".

وقد توخت التعديلات التي تمت في عام 2007 تغيير كافة المواد التي يرد بها كلمة الإشتراكية ليتم استبدالها بصياغة أخرى لا تتضمن النص عليها.

(1) لمراجعة ديباجة دستور 1964 يراجع في ذلك: د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 331.

(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، هامش ص 396.

فمن الواضح أن الفلسفة التي اعتمد عليها واضعو الدستور هي فلسفة الديمقراطية الاجتماعية، ويبدو ذلك واضحا من خلال النصوص التي تم تبينها فيما يتعلق بالنظام الاقتصادي.

فالمادة 27 من الدستور تكشف صراحة عن هذه الفلسفة، حيث تنص على أن "هدف النظام الاقتصادي هو تحقيق الرخاء في البلاد من خلال التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية، بما يكفل رفع معدل النمو الحقيقي للاقتصاد القومي، ورفع مستوي المعيشة، وزيادة فرص العمل وتقليل معدلات البطالة، والقضاء على الفقر.

كما ارتبط بالمقومات الاقتصادية للدولة قضية التأميم للصالح العام وقد أثارت هذه القضية الكثير من الجدل خاصة بين رجال الأعمال وذوي الثروة، حيث نصت المادة رقم (29) من دستور 2012 المعدل على أنه "لا يجوز التأميم إلا لاعتبارات الصالح العام وبقانون ومقابل تعويض عادل".

لم يختلف الخبراء الاقتصاديون في آرائهم كثيراً عن مادة التأميم؛ لأن نصها محدد وأنه مقابل تعويض والاستثناء الذي وضع بالمادة للصالح العام، كما أن التأميم سيكون بقانون أي من قبل مجلس الشعب، وليس بقرار فردي كما يحدث في بعض الدول، بينما رأى المعارضون أن المادة تثير مخاوف المستثمرين ولكن العبرة بالممارسة في ضوء هيمنة تيار سياسي واحد على إعداد دستور 2012[1]، وكان يجب النص على أن التأميم يكون بحكم قضائي.

وقد أُلغيت مادة التأميم في دستور 2014 ولكنه في الوقت ذاته أكد على حماية الدولة الملكية بأنواعها الثلاثة الملكية العامة، والملكية الخاصة، والملكية التعاونية في المادة رقم (33) ثم أكد على صيانة الملكية الخاصة في المادة رقم (53)، واستخدم عبارة نزع الملكية للمنفعة العامة، وأن دفع التعويض يكون مقدماً وتنص المادة رقم (35) في دستور 2014 على أن الملكية "الخاصة مصونة، وحق الإرث فيها مكفول، ولا يجوز فرض الحراسة عليها إلا في الأحوال المبنية في

(1) لقد افتقدت الجمعية التأسيسية للدستور في 2012 التوازن العددي والتعبير النوعي عن مختلف فئات المجتمع. انظر: وحيد عبد المجيد، معارك الدستور 2011 – 2012، الجيزة، هلال للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص 145.

القانون، وبحكم قضائي، ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة ومقابل تعويض عادل يدفع مقدماً وفقاً للقانون"[1].

ويستفاد من هذه الأحكام أن واضعي الدستور لم ينحازوا إلى المذهب الفردي أو المذهب الاشتراكي انحيازًا كاملاً، بل أخذوا من كل مذهب الجانب الذي يلائم البيئة المصرية، حيث أخذوا بجوهر المذهب الفردي مع الحد من غلوانه من خلال اعتراف الدستور بأن هدف النشاط الفردي بما فيه حق الملكية تحقيق العدالة الاجتماعية، مما يدعم الاتجاه التقليدي للديمقراطية الاجتماعية الذي يؤمن بدولة الرفاهية القائمة على المبادرة الفردية مع حماية الحقوق الاجتماعية للطبقات الضعيفة داخل المجتمع.

وهكذا يبدو جليًا أن واضعي الدستور قد تبنوا فلسفة الطريق الثالث[2]، تلك الفلسفة ذات الفكر الوسطى التي تكتفي مع الطابع الإسلامي الذي برزت بعض معالمه في هذا الدستور.

---

(1) دستور جمهورية مصر العربية، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 2014، ص20.

(2) اشتهر أنطونى جيدنز في الدوائر السياسية العالمية عندما خرج بكتابه "الطريق الثالث" تجديد الديمقراطية الاجتماعية ،في أواخر التسعينات من القرن الماضى، فقد اكتسب أهمية مضاعفة، أولا في بلده بريطانيا، بالنظر الى الدور الذى لعبه باعتباره المنظر الأبرز للإصلاحات الى ادخلها رئيس الوزراء السابق تونى بلير.

ان ما استدعى التفكير بهذا الطريق هي المشاكل التي يعاني منها المجتمع الرأسمالي، خاصة عندما استفحلت مشكلة انفلات السوق والبطالة وتفسخ الاسرة، إلى مشاكل اخرى كثيرة في هذه المجتمعات،و ان ولادة هذا الاتجاه في مرحلة ارهاصاته الاولى، والتعبير عن نفسه كنظرية اجتماعية – سياسية، في طور تبلور ابعادها الايديولوجية كافة، لا يمكن ان تتأسس إلاّ بالاستناد إلى فساد وانحطاط الواقع القائم وعجز الايديولوجية الراهنة عن تأدية دور انقاذي وتوفير الحلول المطلوبة، من هنا يبدو (الطريق الثالث) أكثر ملامسة وكشفاً، للازمات واشكال المعاناة التي يعيشها الانسان في الغرب وفي انحاء اخرى من العالم نتيجة لسلوك (الرأسمالية المتوحشة والشيوعية الهدامة)، لمزيد من التفاصيلات يراجع في ذلك :

- جيدنز، انتونى: الطريق الثالث تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: احمد أبو زيد، محمد محيي الدين، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

المطلب الرابع

مقومات الدولة والمجتمع الخلافية بين دستور 2012 ودستور 2014

شهدت مصر على مر التاريخ عدة ثقافات متنوعة حملتها الشعوب التي وفدت إليها على فترات مختلفة، وتفاعل أصحاب تلك الثقافات مع الثقافة المصرية حيث تبلورت عنها في النهاية مجموعة من القيم، والعادات، والتقاليد، والأفكار التي صنعت الملامح الأساسية للثقافة المصرية ومقومات الشخصية المصرية ومن أهمها الاعتدال والوسطية وعدم الانسياق وراء الاختلافات المذهبية، وتفيد الخبرة التاريخية أنه مهما تعددت الحقب التاريخية التي مرت بها مصر كان هناك طابع مصري تشكل في ظل البيئة المصرية.

وقد ظهر بوضوح أثناء عملية إعداد دستور 2012 الصراع الثقافي حول هوية الدولة والمجتمع في ظل استقطاب مصطنع لخدمة المصالح السياسية، والإدعاء باغتراب المجتمع عن ذاته وأصالته وضرورة العودة إلى طبيعة المجتمع الإسلامي وأصوله وتغليف هذا الصراع بإطار قيمي وعقائدي يبدو محايداً ومتسامياً في إطار التوظيف السياسي للدين، ولم تكن قضية الهوية هي القضية الوحيدة مثار الجدل والخلاف في دستور 2012 بل كانت هناك قضايا أخرى مرتبطة بالحقوق والحريات كما سيتبين لاحقاً، ولكن قضية الهوية هي التي تشكل الإطار الحاكم لكل القضايا لما تحتاجه من تعمق فهم وتدقيق وضبط للمفاهيم.

وسيكون عرض التفصيلات من خلال الفروع الآتية:

- الفرع الأول : التعريف بإشكالية الهوية.
- الفرع الثانى : طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في التطور الدستوري المصري

الفرع الأول

التعريف بإشكالية الهوية

تمثل الهوية وعي الجماعة بذاتها مشكلة بذلك الوحدة المنظمة لها وهي عنوان الجماعة واسمها الذي يحمل أخلاقها وأعرافها، وبها تتميز وتتحدد وتختلف عن أي جماعات أخرى[1]، فالهوية الحضارية لأمة من الأمم هي ذلك القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات والقسمات العامة التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، التي تجعل الشخصية القومية طابعاً تتميز به عن الشخصيات القومية الأخرى[2].

ويكمن الخطر في إمكانية تزايد العنف حينما يتعمق الإحساس بالحتمية تجاه هوية ويتوهم أنها فريدة ومتفوقة، ويمكن تحويل الوعي المتجذر بهوية مشتركة مع جماعة من الناس إلى سلاح قوي ضد جماعة أخرى، وترجع أغلب النزاعات في العالم إلى وهم الهوية الواحدة وتصنيف الجماعات والأفراد على أساس وحيد[3]، فالهوية ليست شيئاً نهائياً ومنغلقاً على ذاته؛ وإنما امتداد للتاريخ والحضارة، وفي قيم وخصائص قابلة للتحوير والتطوير والتحول من زمن لآخر حسب المستجدات، وتمر في تفاعل وازدهار كما تعيش حالة ركود وانكماش[4]، فالهوية مأخوذة بمعنى أنها جوهر الشيء وحقيقته وهوية الشيء هي ثوابته التي تتجدد ولا تتغير[5].

---

(1) مجدي عبد الهادي وأحمد صبري: مصر السلفية أزمة الهوية والصيرورة، بدون ناشر، 2013، ص7.

(2) محمد عمر أحمد: واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، عمان، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم، 2011، ص38.

(3) Sen, Amartya, Identity and Violence: The Illusion of Destiny , Penguin Books , London , 2006, pp 4 – 7.

(4) محمد عمر أحمد: واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، مرجع سابق، ص 53.

(5) محمد عمارة: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، القاهرة، دار نهضة مصر، ط1، 1999، ص 6، ويراجع أيضاً: محمد عمارة: إشكالية الهوية في الدستور، مجلة الديمقراطية، العدد 53، يناير 2014، ص 93.

وغالباً ما يرتبط ظهور سؤال الهوية بمراحل التحول والانتقال التي يترتب عليها انقطاع في السياسات، وتشكل أنظمة سياسية جديدة، ومع إعادة تشكل ملامح خريطة القوى السياسية بعد ثورة 25 يناير وظهور تيار الإسلام السياسي أعاد طرح السؤال مجدداً حول هوية مصر، وحمل خطاب الإسلام السياسي طابعاً واضحاً يتعلق بالهوية، إذ أكد على ضرورة استعادة مصر لهويتها الإسلامية، واستعادة طابع الدولة الإسلامي، واكتسب الاحتكام للشريعة والحكم بالشريعة طابعاً مغايراً وكلياً، فلم يعد يقنع أصحاب هذا التيار بالحكم وفق مبادئ الشريعة أو اعتبار مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، بل استبدل ذلك بالشريعة والحكم وفق أحكامها وليست مقاصدها ومبادئها، ويختزل هذا الخطاب هوية مصر في إحدى طبقاتها وهي الإسلام حتى لو كان أبرز أوجه الهوية وأكثر عناصرها حضوراً، فالهوية المصرية لها جذور في التاريخ لا يمكن إهمالها حتى لو لم تكن حاضرة بشكل ملموس في الواقع المنظور، وينزع هذا الخطاب عن الهوية المصرية طابعها التركيبي المعقد، بل ويجردها من عمقها التاريخي والحضاري[1].

حيث بدا الاستقطاب واضحاً في المناخ السياسي الذي أُجري في ظله الاستفتاء على التعديلات الدستورية في 19 مارس 2011[2]، فقد صدر قرار رقم 1 لسنة 2011 من المجلس الأعلى للقوات المسلحة بتشكيل لجنة لتعديل دستور 1971، وقد تم تكليف اللجنة باختصاصات محددة ألا وهي تعديل المادة رقم (75) وتتعلق بشروط الترشح لرئاسة الجمهورية، والمادة رقم (76) وتخص أسلوب الترشح لرئاسة الجمهورية، والمادة رقم (77) حول مدة رئاسة الجمهورية، والمادة رقم (88) تتعلق بالإشراف على الانتخابات التشريعية، والمادة (93) حول الفصل في صحة عضوية نواب مجلس الشعب، والمادة (139) التي تخص تعيين نائب لرئيس الجمهورية، (148) تتعلق بشروط إعلان حالة الطوارئ ومدتها، وإلغاء مادة (179) الخاصة

(1) عبد العليم محمد: مصر والبحث عن هوية جديدة، الديمقراطية، العدد 47، يوليو 2012، ص 43 – 45.
(2) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 447.

بمكافحة الإرهاب، وإضافة مادتين هما (189) مكرراً، والمادة (189 مكرراً) وتناقشان (أحكام عامة وانتقالية).

وكلها مواد تضمن في رأي المجلس الأعلى للقوات المسلحة في ذلك الوقت اختيار مؤسسات برلمانية ورئاسية على نحو ديمقراطي نزيه يؤدي في النهاية للتعبير عن إرادة الناخبين، بحيث ينتخب البرلمان الجديد جمعية تأسيسية تضع دستوراً جديداً للبلاد، وليس من بينها على الإطلاق أي مواد تتعلق بالهوية، وكان الناخبون أمامهم إما قبولاً وإما رفضاً للقائمة الكاملة للتعديلات المقترحة، ولا يمكن الانتقاء والاختيار من بينها، ورأى البعض أن مضمون بعض التعديلات نفسه كتقييد مدة الرئاسة، والنص على إشراف قضائي كامل على الانتخابات كان إيجابياً إلا أن الهدف هو وضع دستور جديد للبلاد بعد الثورة. وقد تم استخدام الدين لحث المواطن على الموافقة على التعديلات بما يحقق مصلحة تيار سياسي معين، حيث طرحت تيارات الإسلام السياسي أثناء فترة الدعاية قبل الاستفتاء القضية في إطار أن الموافقة على التعديلات تساوي الموافقة على سيادة الشريعة وأن رفض التعديلات الدستورية هي رفض لسيادة شريعة الله.

وتم تحفيز المشاعر الدينية لدى المواطنين بالدعاية بأن التصويت بـ «نعم» يعني تسيير الحياة، وعودة لقمة العيش، وستكون المادة الثانية من الدستور موضع تهديد لو رفضت التعديلات – وهو ما يعد أمراً يتنافى تماماً مع واقع الأمر كما تبين بعد ذلك – وشُنت حملات دعائية نصت على أن "الموافقة على التعديلات السنوية واجب شرعي".

ولقد طغى الانقسام الأيديولوجي وتراجع البرنامج الاجتماعي للثورة لصالح سياسات الهوية على سطح المشهد السياسي بوضوح ليس فقط استفتاء مارس 2011، ولكن أيضاً فيما تلاه من انتخابات واستفتاءات مع أن هوية مصر راسخة منذ قرون من الزمن[1].

(1) وحيد عبد المجيد: الجدل الدائر حول مواد الهوية في الدستور ليس له معنى، جريدة الوطن، 8 ديسمبر 2013، ص 5.

ودلت النقاشات حول مدنية الدولة ودينيتها، ودور المؤسسات الدينية وموضع الأقليات على انتشار الجدل عبر طبقات وشرائح اجتماعية متنوعة، وهذا الصراع سياسي في جوهره بأدواته سواء كانت أيديولوجية أم قانونية[1].

الفرع الثانى

طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في التطور الدستوري المصري

نص دستور 1923 على أن الإسلام دين الدولة[2] ولم يحدد مذهباً للدولة ونص على أن حرية الاعتقاد مطلقة[3]، ونص دستور عام 1930 أيضاً على أن الإسلام دين الدولة[4] وحرية الاعتقاد مطلقة[5]، وبعد قيام ثورة 23 يوليو 1952 لم يخرج الإعلان الدستوري الصادر من مجلس قيادة الثورة في فبراير 1953 عن هذا الإطار، ونص أيضاً على أن حرية الاعتقاد مطلقة[6]، أما دستور 1956 فنص أيضاً على أن الإسلام دين الدولة[7] وحرية الاعتقاد مطلقة[8]، وفي دستور 1958 لم ينص على دين الجمهورية العربية المتحدة (مصر وسوريا)[9]، وبالنسبة للإعلانين الدستوريين الصادرين في 1962 و1964 فلم يتطرقا إلى مقومات الدولة، بينما نص دستور 1964 على أن الإسلام دين الدولة[10]، أما دستور 1971 فقد نص على أن الإسلام

(1) محمد مسعد العربي: أبعاد الجدل حول مواد الهوية في تعديل الدستور المصري، المركز الإقليمي للدراسات الإستراتيجية، 24 أكتوبر 2013.
(2) المادة 149.
(3) المادة 12.
(4) المادة 138.
(5) المادة 12.
(6) المادة 4.
(7) المادة 3.
(8) المادة 43.
(9) المادة 5.
(10) المادة 5.

دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع وفق تعديل عام 1980[1]، وتكفل الدولة حرية العقيدة[2]، أما الإعلان الدستوري الصادر عن المجلس الأعلى للقوات المسلحة في مارس 2011 بعد قيام ثورة 25 يناير نص على أن الإسلام دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وتكفل الدولة حرية العقيدة[3].

ونستنتج من قراءة التراث الدستوري لمصر أن الدساتير حرصت على كفالة حرية الاعتقاد وأن الإسلام دين الدولة، ولم يحدث أبداً النص على مذهب معين أو تفسير المقصود بمبادئ الشريعة أو منح صلاحيات لهيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف.

وإذا كان الدستور يشير إلى الإطار القانوني الأساسي للحكم[4]، فمن الضروري أيضاً لفت الانتباه إلى مصطلح الدستورية أو ما يترجمه البعض الحكم الدستوري **constitutionalism** الذي يشير إلى الترتيبات المؤسسية التي تطور القيود والحدود على وسائل ممارسة سلطة الدولة، أي أن الدستورية تشير إلى الحكم الدستوري الذي تتوافر فيه قيود قانونية على ممارسة سلطة الدولة وخضوع السلطة السياسية للمحاسبة وفرض قيود عليها وفقاً للدستور[5]، وهذا ما نأمل

---

(1) المادة 2.

(2) المادة 46.

(3) المادة 12، لمراجعة نصوص الأعلان الدستورى، الجريدة الرسمية، العدد 12 مكرراً(ب)، 30 مارس 2011، ويراجع أيضا: صلاح عيسى وعمرو الشوبكي: الجمهورية البرلمانية ركيزة الإصلاح السياسي والدستوري، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2010، ص 45.

(4) الدستور هو القانون الأساسي أو مجموعة القواعد القانونية الأساسية التي يتم بمقتضاها تنظيم الدولة وممارسة الحكم فيها، والتي توضح سلطات الحكومة فضلاً عن حقوق وواجبات المواطنين. وقد يتخذ الدستور شكل وثيقة مكتوبة ومحددة أو مجموعة من الأعراف والتقاليد المصحوبة بسلسلة من التشريعات كما في بريطانيا، يراجع في ذلك: محمد سعد أبو عامود: الدستور، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2001، ص 27.

(5) ناثان براون: دساتير من ورق الدساتير العربية والسلطة السياسية، ترجمة محمد نور فرحات، القاهرة، سطور الجديدة، ط1، 2010، ص 12.

الوصول إليه بعد عقود من الاستئثار بالسلطة، وفي جميع الأحوال تتفق الدراسات على أن الدساتير الديمقراطية يجب أن تحمي الحقوق العامة والحريات لمن هم خارج الأغلبية[1].

2 – الجدل حول هوية الدولة في الدستور:

شهدت الساحة السياسية في مصر تزايد الجدل والنقاش وتعدد الرؤى حول مواد هوية الدولة منذ انتهاء العمل بدستور 1971 بعد ثورة 25 يناير 2011. وقد احتدم هذا الجدل مع صياغة الدستور المعدل الذي أُقر في ديسمبر 2012.

ويلاحظ أن هذه الاستجابات تعكس التخوفات التي طُرحت أثناء عمل الجمعية التأسيسية لدستور 2012، فقد أبدى البعض القلق من تسييس الأزهر وتدخله في العمل السياسي في ضوء غموض النص فيما يتعلق بالآليات التي سيتم التشاور مع الأزهر من خلالها في المسائل المتعلقة بالشريعة الإسلامية، والتخوف من وصاية الأزهر على الفن والآداب، وأن يقوم بدور مؤسسات الدولة في شئون التشريعات، ويهدد فكرة مدنية الدولة واستغلال زعامته في المستقبل لفرض قوانين قمعية، فأي استقلال موعود لا معنى له لأن البند الأخير في المادة (4) يجعل جميع بنودها السابقة تخضع للتشريع، وقد ينتهي الأمر بالمشرعين باستغلال سلطتهم لاحتواء المؤسسة. فالإشكالية الأساسية هي التحسب من وضع هيئة دينية، هي الأزهر الشريف، فوق السلطات العامة التشريعية والتنفيذية والقضائية وفوق المواطن وحقوقه وحرياته؛ فالمادة (4) تعني عملياً إلزام البرلمان المنتخب والرئيس المنتخب والقضاء المستقل بتفضيلات الأزهر، ويسمح لبعض المواطنين بالتدخل في الحياة الخاصة لغيرهم باستدعاء رأي الأزهر، مما يفتح المجالين المجتمعي والسياسي على مصراعيه لبناء الدولة الدينية، والعصف بالحقوق والحريات، أو اللجوء إلى تفسيرات ضيقة جداً للشريعة في حالة غلبة التيار المتشدد على تكوين الهيئة، وأن يكون ذلك نمطا من أنماط "ولاية الفقيه"[2] التي يعتمدها النظام الإيراني، ويختلف

---

(1) بيل كيسان: الدساتير وعمليات التحول الديمقراطي، الجيزة، منتدى البدائل العربي للدراسات، 2011، ص 5.

(2) هي مصطلح فقهي قديم في الفقه الشيعي الاثني عشري منذ بدايات الغيبة الكبرى للإمام=

هذا الاتجاه في دستور 2012 عما استقر عليه في سنوات سابقة، حيث كانت المحكمة الدستورية في السابق هي التي تنظر دعاوى مخالفة القوانين للمادة الثانية من الدستور ومبادئ الشريعة الإسلامية، معتمدة على القرآن والأحاديث النبوية قطعية الثبوت، وقد عدلت ثورة 30 يونيه 2013 هذا الدستور وتم إقراره في عام 2014، وتم النص في المادة رقم (7) على أن الأزهر "هو المرجع الأساسي في العلوم الدينية والشئون الإسلامية" وقد حازت هذه المادة أثناء التصويت في لجنة الخمسين بأغلبية كبيرة 38 صوتاً من إجمالي الحضور 48 عضواً، في حين امتنع 5 أعضاء، واعترض 5 أعضاء مما يعكس درجة عالية من التوافق عليها.

المادة رقم (219) المفسرة للمقصود بمبادئ الشريعة الإسلامية:

كانت المادة 219 في دستور 2012 المعدل هي أكثر المواد إثارة للجدل وعرفت بأنها المادة المفسرة للمقصود بمبادئ الشريعة الإسلامية، وقد نصت المادة (219) من الدستور على: "أن مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصلية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة".

وكانت التيارات الليبرالية واليسارية والثورية والإسلامية الإصلاحية ترفض المادة 219 في دستور 2012، وقدمت أسباب كثيرة لرفضها وأهمها: أنها تؤسس لنظام طائفي يخص أهل السنة والجماعة، ويؤدي إلى فوضى تشريعية باللجوء إلى القواعد الأصولية والفقهية التي تتغير حسب الزمان والمكان، ولأول مرة في الدساتير المصرية يتم تحديد مذهب معين للدولة، في حين مصر كانت دائماً

= الثاني عشر عند الشيعة الإثني عشرية المهدي المنتظر، حيث يعتبرها الفقهاء ولاية وحاكمية الفقيه الجامع لشرائط الفتوى والمرجعية الدينية المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية في عصر غيبة الإمام الحجة، حيث ينوب الولي الفقيه عن الإمام الغائب في قيادة الأمة وإدارة شؤونها والقيام بمهام الحكومة الإسلامية وإقامة حكم الله على الأرض، يراجع في ذلك: د.هيثم أحمد مزاحم: تطور المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه: تقديم د. رضوان السيد و البروفسور عبد العزيز ساشدينا، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2017.

مستوعبة للجميع[1] فهذه المادة توفر الأساس الدستوري لعدم المساواة تجاه المواطنين المسلمين غير المنتمين للأغلبية السنية وغير المسلمين أيضاً، وإمكانية الاكتفاء بنص المادة الثانية من الدستور دون الحاجة لمادة مفسرة لها[2]، فضلاً عن أن المادة 219 تورد تعريفاً واسعاً وغامضاً لمبادئ الشريعة وفي الوقت ذاته لم تصدر المحاكم المصرية حكماً واحداً يخالف الشريعة الإسلامية، ويعد تفسير مبادئ الشريعة الإسلامية بأنها الأدلة الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة، بالغ الاتساع وعرضة للتأثر بالانحيازات الشخصية واستخراج نصوص فقهية مهجورة في التاريخ الإسلامي، ووفق رأي الأعضاء المنسحبين من الجمعية التأسيسية، تعد المادة رقم (219) تعدياً على المادة الثانية محل الاتفاق، وأيضاً تعدياً على العرف الدستوري الذي يقضي بعدم إدراج مواد مفسرة لنص من نصوص الدستور في فقرة أخرى منه، كما أن أحكام الشريعة متغيرة بحسب الظرف والزمان والمكان؛ بينما مبادئ الشريعة لفظياً هي الثابتة على مر العصور وهو ما يعرض المجتمع للدخول في أحكام الشريعة المختلف عليها بين الفقهاء والقابلة للتأويل.

فهذه المادة تجعل من آراء العلماء نصوصاً مقدسة توازي النصوص القرآنية، على الرغم من أنها فهم خاص بهم يقبل الثواب أو الخطأ وتضمين المادة 219 في الدستور سيجعل العلماء ذوي التأسيس العلمي التقليدي يلعبون دوراً أكثر وضوحاً في تحديد حدود التشريع الجائز دستورياً، وفي ظل تلك الاختلافات يصبح لدى علماء الدين، والمشرعين، والقضاة سلطة تقديرية عالية حول كيفية تنظيم المجتمع، مما يؤدي لفتح باب الفتاوى العامة على الفضائيات، وتدخل المجتمع في خلافات مذهبية في الفتاوى ليس لها فائدة بل تتزايد بسببها فتاوى من يتصدرون

(1) جمال جبريل: الدستور الجديد بين الصناعة والمضمون، مجلة الديمقراطية، العدد 49، يناير 2013، ص 29.
(2) على الدين هلال وآخرون: الصراع من أجل نظام سياسي جديد، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2013، ص 182.

المشهد الديني وفرض وصاياهم على الناس باسم الدين، كما أن النظام السياسي الذي يضع رأي الفقيه فوق الدستور وفوق القانون يهدم مرجعية الدستور والقانون، ويسمح لبعض الفقهاء باستغلال السلطة، كل بحسب رأيه وحسب رغبة السلطان في تبرير أي قرار.

ويمكن فهم ذلك أيضا في ضوء نص المادة 76 من دستور 2012 بأنه "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص دستوري أو قانوني" وهي مخالفة لواحدة من أكثر الأعراف القانونية استقراراً وانتشاراً في دساتير العالم وهي "لا عقوبة إلا بنص قانوني". إذن من المتصور أن في ظل النص على "دستوري" تتم الإحالة إلى المادة رقم (219) التي تفسر المقصود بمبادئ الشريعة[1] بشكل غامض، مما يفسح المجال أمام القضاة لفرض عقوبات على أفعال لا يجرمها القانون مع أن المادة الثانية تخاطب المشرع وليس القاضي[2].

وفي هذا الإطار، يكون ضرورياً للإلمام بالأبعاد المختلفة للمادة رقم (219) الفرق بين مضمون الشريعة الإسلامية ومضمون الفقه الإسلامي، فالشريعة هي النظم التي شرعها الله تعالى وتشمل الأحكام الشرعية الواردة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة[3]، بينما الفقه ليس إلا الفهم البشري للنصوص، وهو

(1) ومن أحكام المحكمة الدستورية العليا بشأن تفسير كلمة مبادئ الشريعة، وهي:
- قضية رقم 47 لسنة 4 قضائية بتاريخ 31 ديسمبر 1985.
- قضية رقم 6 لسنة 9 قضائية بتاريخ 18 مارس 1995.
- قضية رقم 8 لسنة 17 قضائية بتاريخ 16 مايو 1996.
- قضية رقم 116 لسنة 18 قضائية بتاريخ 2 أغسطس 1997.
- قضية رقم 141 لسنة 4 قضائية (دستورية) جلسة 4 إبريل 1987.
- قضية رقم 119 لسنة 21 قضائية (دستورية).
- قضية رقم 297 لسنة 25 قضائية (دستورية).

(2) رجب سعد طه: حقوق الإنسان تحت مطرقة دستور الإسلاميين، رواق عربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد 63، 2012، ص 24.

(3) أحمد الأمين: المادة الثانية من الدستور مدلولها ونتائجها، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2012، ص 44.

عمل بشري مكتسب، والفقه ليس الشريعة أو التشريع؛ وإنما هو الإدراك، والعلم والفقيه هو العالم وليس المشرع، ولو كان الفقه شريعة أو دين ما غيره أبو حنيفة ولا غيره من الفقهاء، ولم تكن المذاهب الفقهية تعددت ولا اختلفت فيما بينها[1]، وقد تم الأخذ بهذه النتيجة في دستور 2014 حيث ألغت لجنة الخمسين هذه المادة، ونصت الديباجة على "نكتب دستوراً يؤكد أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وأن المرجع في تفسيرها هو ما تضمنه مجموع أحكام المحكمة الدستورية العليا في ذلك الشأن"[2].

بالطبع من أيد بقاء هذه المادة هم جماعة قوى الإسلام السياسي وخصوصاً حزب النور الذي أسسته الدعوة السلفية[3]، وحزب البناء والتنمية الذي أسسته الجماعة الإسلامية، وأحزاب الوطن، والأصالة، والراية، والفضيلة، والإصلاح والنهضة، والتوحيد العربي[4]، ودعوا جميعاً للتصويت بنعم على مشروع الدستور في 2012، وكان حزب النور من أكثر القوى الداعمة لإضافة هذه المادة في دستور 2012 المعدل، وأكد ذلك إعلان قيادات داخل جماعة الإخوان المسلمين أن اللجنة التأسيسية لوضع دستور 2012 قامت بوضع المادة رقم (219) في الدستور، لإرضاء حزب النور الذي وعد قواعده بوضع هذه المادة في الدستور.

نستنتج مما سبق، أن الدستور لحظة توافقية لا تبنى بحسابات الأغلبية العددية، بل يجب أن يعترف الجميع فيها بأنه لا فائز أو خاسر، ولكن الأولوية تكون لتحقيق المصلحة الوطنية، ثم بعد كتابة الدستور وقيام البرلمان باعماله المنوط به، يسعى كل حزب لتطبيق برنامجه الانتخابي بما فيه حقه في تغيير بعض

(1) عبد المعطي بيومي: الإسلام والدولة المدنية، القاهرة، دار الهلال، 2005، ص 203 – 204.

(2) دستور جمهورية مصر العربية، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات، 2014.

(3) أحمد زغلول: حزب النور وتداعيات 3 يوليو، مجلة الديمقراطية، مركز الأهرام للدراسات السياسية، العدد 52، أكتوبر 2013، ص 135.

(4) رفيدة الزهيري: السلفيون والتعديلات الدستورية، مجلة الديمقراطية، 10 سبتمبر 2013، ص 142.

مواد الدستور، وهو الذى يطالب به فعلياً حالياً أعضاء مجلس النواب وذلك لتطوير الدستور للوصول الى المقتضيات والملائمات السياسية و الاجتماعية والاقتصادية المنشودة للوصول بالدولة الى التنمية المستدامة والبرامج المخطط تنفيذها.

المطلب الخامس

الحقوق والحريات الأساسية

تحتوي الدساتير على باب خاص بالحقوق والحريات العامة، بل أن وجود هذه الطائفة من الحقوق والحريات هو ما يميز الدساتير الديمقراطية عن غيرها من الدساتير التي يمكن أن نطلق عليها الدساتير غير الديمقراطية، وقد اكتسبت الحقوق والحريات العامة أهمية دولية، بعد صدور ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية الملزمة التي كرست الحقوق الأساسية للإنسان وحرياته العامة، وعنيت الدساتير الوطنية الحديثة بإدراج الحقوق والحريات العامة في صلب مواد الدستور، أو في إعلانات للحقوق تلحق بالدساتير لتكون جزءا لايتجزأ منها.

وفي ظل الرغبة في التكريس لحرية الفرد في مواجهة طغيان الحكام الذي ساد لحقب زمنية عديدة، قد استمالهم مقتضى الأوضاع السياسية لفكرة الديمقراطية، فأصَّلوا لما يمكن أن تعد طفرة غير مسبوقة في ذلك الوقت، والحد الأدنى للديمقراطية في وقتنا الراهن؛ فالقول باحتكام السلطة السياسية مجيئاً واستبدالاً (تداولاً) إلى إرادة الجماعة من طريق التكريس للمشاركة في مناخ من الحرية، في ظل حكومات[1]، كان – في تقدير الباحث – أقصى ما يمكن

---

(1) انظر على سبيل المثال:

- Frank van Dun: Hobbesian Democracy, No Publisher, November 2005, p.2 and next.
- Joseph Grcic: Hobbes and Rawls on Political Power, Ethics & Politics Review, vol. IX, Indiana State University, USA, 2007, p. 371 and next.

طرحه آنئذ، بل كانت هذه الحكومات تعد بهذا المعنى شكلاً أبعد ما يكون عن الموضوع نفسه.

وقد انتهج الدستور المصري الجديد منهجا مزدوجا، فنص على الحقوق والحريات الأساسية للإنسان في صلب الدستور ذاته، ثم أضفى قيمة دستورية على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، بتمييزها بنص خاص بها ضمن مواد الدستور(م93). لذلك، فمصدر حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الدستوري المصري مصدر وطني ودولي في الوقت ذات، ونستعرض فيما يأتي أهم الحقوق والحريات العامة التي وردت في الباب الثالث من الدستور:

الحق في الكرامة الإنسانية:

حيث نصت المادة 51 من دستور 2014 على أن "الكرامة حق لكل إنسان، ولا يجوز المساس بها، وتلتزم الدولة باحترامها وحمايتها". وكان نص المادة 31 من دستور 2012 يقرر حق الإنسان في الكرامة، ويضيف إلى النص المذكور عبارة "ولا يجوز بحال إهانة أي إنسان أو ازدراؤه"، والحق في الكرامة من حقوق الإنسان الأساسية، قد قررته مواثيق حقوق الإنسان.

الحق في السلامة البدنية والنفسية:

من أهم حقوق الإنسان، وقد يحدث انتهاكه عن طريق التعذيب البدني أو النفسي، كما قد يتم انتهاكه عن طريق المساس بسلامة جسم الإنسان لغير الأغراض العلاجية، وفيما يتعلق بالتعذيب، نصت المادة 52 من دستور 2014 على أن "التعذيب بجميع صوره وأشكاله جريمة لاتسقط بالتقادم"، ويقابل هذا النص نص المادة 36 من دستور 2012، ويؤخذ على هذا النص العيب في صياغته، عندما قرر عدم سقوط جريمة التعذيب بالتقادم، فالذي يسقط بالتقادم ليس هو الجريمة، لكن الدعاوى المدنية والتأديبية والجنائية الناشئة عن هذه الجريمة، والتجريم الدستوري للتعذيب نص مستحدث في دستوري 2012 و2014، وهو نتيجة طبيعية للممارسات القمعية التي عانى منها الشعب المصري منذ ثورة 1952.

الحق في الحرية الشخصية:

فصل دستور 2014 هذا الحق بما يليق به في نص المادة 54، التي تقابل المادة 34 من دستور 2012، وقد تواترت أحكام المحكمة الدستورية العليا منذ إنشائها على أن الحرية الشخصية من الحقوق الطبيعية المقدسة للإنسان، لا يمكن أن يرد عليه قيد إلا في أحوال التلبس بالجريمة أو بإذن من جهة قضائية مختصة، سواء كان القيد قبضا أو تفتيشا أو حبسا أو منعا من التنقل، أو كان غير ذلك من القيود على الحرية الشخصية. وقد أكد النص الدستوري مبدأ الحرية الشخصية باعتبارها حقا طبيعيا، وهي مصونة لا تمس، إلا وفق قيود معينة وضوابط حرص النص الدستوري على تفصيلها.

حقوق وضمانات من تقيد حريته:

أورد نص المادة 54 من دستور 2014 مجموعة من الحقوق والضمانات الدستورية لإمكان تقييد الحرية في الحالات الاستثنائية التي يحددها القانون[1].

(1) وتلك الحالات الاستثنائية هي:

- ارتكاب الشخص لجريمة جنائية يجرى التحقيق بشأنها.
- صدور أمر قضائى مسبب بفرض القيد على الحرية الشخصية.
- إبلاغ من تقيد حريته بأسباب ذلك، وإحاطته بحقوقه كتابة، وتمكينه من الاتصال بذويه وبمحاميه فور تقييد حريته. وكان دستور 2012 ينص على إبلاغه خلال اثنتي عشرة ساعة، ولا يخفى على كل ذي بصيرة أن الإبلاغ الفورى أفضل من الإبلاغ خلال اثنتي عشرة ساعة، قد يتم خلالها تلفيق المزيد من الاتهامات للمقبوض عليه.
- تقديم من قيدت حريته إلى سلطة التحقيق خلال أربع وعشرين ساعة من وقت تقييد حريته.
- حظر بدء التحقيق مع من قيدت حريته إلا في حضور محاميه، فإن لم يكن له محام ندب له محام، مع توفير المساعدة اللازمة لذوي الإعاقة.
- جواز التظلم من تقييد الحرية أمام القضاء، ويثبت حق التظلم لكل من تقيد حريته ولغيره، ويقصد بالغير محامي الشخص وأقاربه والهيئات المعنية بحقوق الإنسان والمواطنون الشرفاء. ويجب الفصل فى التظلم خلال أسبوع من تقييد الحرية، وإلا وجب الإفراج فورا عن المقيدة حريته. =

حرمة الحياة الخاصة:

نصت المادة 57 من دستور 2014 على أنه " للحياة الخاصة حرمة، وهي مصونة لاتمس. وللمراسلات البريدية والبرقية والإلكترونية والمحادثات الهاتفية وغيرها من وسائل الاتصال حرمة وسريتها مكفولة، ولا تجوز مصادرتها أو الاطلاع عليها أو رقابتها إلا بأمر قضائي مسبب ولمدة محددة، وفي الأحوال التي يبينها القانون. كما تلتزم الدولة بحماية حق المواطنين في استخدام وسائل الاتصال العامة بكافة أشكالها، ولايجوز تعطيلها أو وقفها أو حرمان المواطنين منها بشكل تعسفي، وينظم القانون ذلك". وكان دستور 2012 ينص على حرمة الحياة الخاصة، وأضاف إليها الدستور الجديد حق المواطنين في استخدام وسائل الاتصال العامة. والتعبير عن قدسية الحياة الخاصة بأن لها حرمة، يضفي حصانة أكبر على الحياة الخاصة ووسائل الاتصال، لذلك قيد الدستور مراقبة أو مصادرة وسائل الاتصال باشتراط صدور أمر قضائي مسبب على أن يكون لمدة محددة.

حرمة المنازل:

نصت عليها المادة 58 من دستور 2014، التي تقابل المادة 39 من دستور 2012. وحرمة المنازل تعنى عدم جواز دخولها أو تفتيشها أو مراقبتها أو التنصت عليها، في غير حالات الخطر أو الاستغاثة، إلا بأمر قضائي مسبب، يحدد المكان والتوقيت والغرض منه، ويجب تنبيه من في المنازل عند دخولها أو تفتيشها، واطلاعهم على الأمر الصادر في هذا الشأن. واشتراط تنبيه من في المنازل عند

= الحق فى التعويض عن الحبس الاحتياطى غير المستحق، أو عن تنفيذ عقوبة صدر حكم بات بإلغاء الحكم المنفذة بموجبه.

- حظر محاكمة المتهم فى الجرائم التى يجوز الحبس فيها إلا بحضور محام موكل أو منتدب. تلك هى حقوق وضمانات من تقيد حريته، وهي ذات طبيعة دستورية، لا يجوز للقانون الانتقاص منها، ويترتب على مخالفتها بطلان الإجراء المقيد للحرية وما ترتب عليه من إجراءات. لكن الواقع العملي الذي يزخر بالأحداث اليومية ليس في كمال النصوص الدستورية، وهو خير شاهد على أن الدستور لم يترجم بعد إلى سلوك يلتزم به القائمون على إجراءات القبض والتفتيش والتحقيق والحبس.

دخولها أو تفتيشها هو حكم استحدثه دستور 2012، وأبقى عليه الدستور الجديد. ووجه المبالغة أنه إذا كان تفتيش المسكن بقصد ضبط متهم فيه، أو مواد غير مشروعة توجد بالمنزل، أو للبحث عن دليل على الجريمة محل التحقيق، فإن التنبيه يتنافى مع الغرض من التفتيش، إضافة إلى صعوبة إثبات المأذون له بالدخول قيامه بالتنبيه المطلوب. لذلك كان يكفي النص على وجوب اطلاع من في المنزل على الأمر الذي يخول دخوله.

الحق في الحياة الآمنة:

نصت عليه المادة 59 من دستور 2014، التي تقابل المادة 40 من دستور 2012، وهي تقرر أن "الحياة الآمنة حق لكل إنسان، وتلتزم الدولة بتوفير الأمن لمواطنيها، ولكل مقيم على أراضيها". هذا النص يحمي حق كل إنسان في الحياة الآمنة والطمأنينة، ويلقي على عاتق الدولة التزاما بتوفير ذلك لكل من يقيم على أرضها من مواطنين وأجانب دون تفرقة، أي حماية الجميع من كل اعتداء أو خطر الاعتداء. ومؤدى هذا النص قيام الدولة بمواجهة ظاهرة الانفلات الأمنى بكافة مظاهره وأشكاله، التي زادت حدتها بعد ثورة 25 يناير 2011، سواء تمثل ذلك في اعتداء على الأشخاص أو الممتلكات العامة والخاصة أو على البيئة بعناصرها المختلفة.

حرية التنقل:

أكدت المادة 62 من دستور 2014 كفالة حرية التنقل والإقامة والهجرة، "ولا يجوز إبعاد أي مواطن عن إقليم الدولة، ولا منعه من العودة إليه، ولا يكون منعه من مغادرة إقليم الدولة، أو فرض الإقامة الجبرية عليه، أو حظر الإقامة في جهة معينة عليه، إلا بأمر قضائي مسبب ولمدة محددة، وفي الأحوال المبينة في القانون". وكانت المادة 42 من دستور 2012 تؤكد ذات الحق في حرية التنقل، لكن وجود النص الدستوري لم يمنع من فرض الإقامة الجبرية أو منع الأشخاص من السفر دون سند من القانون، والحق في حرية التنقل من الحقوق التي كفلتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية والدساتير المقارنة، وأكدته المحكمة الدستورية العليا، باعتباره

من الحقوق التي تتكامل بها الشخصية الإنسانية، التي تعكس حمايتها التطور الذي قطعته البشرية نحو مثلها العليا، وهو حق يتصل بالحرية الشخصية معززا لصونها من العدوان[1].

وقد انعكست إشكالية الهوية أيضا بوضوح على مادة الحقوق والحريات في دستور 2012 حيث نصت المادة رقم (81) على أن "تمارس الحقوق والحريات بما لا يتعارض مع المقومات الواردة في باب الدولة والمجتمع بهذا الدستور". إن المقصود بالمقومات الواردة في باب الدولة والمجتمع بهذا الدستور – والتي جعلت المادة رقم (81) من دستور 2012 ممارسة الحقوق والحريات بما لا يتعارض معها – هو الباب الأول من دستور 2012 والمعنون "مقومات الدولة والمجتمع". ويتكون هذا الباب من ثلاثة فصول أولها المقومات السياسية، وثانيها المقومات الاجتماعية والأخلاقية، وثالثها المقومات الاقتصادية، وفعلياً إجمالي عدد المواد في هذا الباب ثلاثون مادة[2] ومن ضمنها المادة رقم (4) الخاصة بأخذ رأي هيئة كبار العلماء في المسائل المتعلقة بالشريعة الإسلامية، والمادة رقم (219) الخاصة بتفسير المقصود بمبادئ الشريعة بصياغتها الغامضة والفضفاضة كما سبقت الإشارة، فهذه المواد لا تفهم إحداها بمعزل عن الأخرى فكل مادة منهما تؤدي دوراً متكاملاً مع الأخرى في توظيف مواد الهوية لتقييد المواطنين، ومن ثم ترهن ممارسة الحقوق والحريات اللصيقة بشخص المواطن بعدم التعارض مع مقومات الدولة والمجتمع، مما يُعد تقييداً للحقوق والحريات[3]، وفتح الباب واسعاً لتدخل الدولة والمجتمع وجماعات في المجتمع مثل جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحياة الخاصة.

كما تتضمن أيضاً مواد المقومات – والتي يشترط في ممارسة الحريات عدم التعارض معها – النص على حق المجتمع في حماية التقاليد المصرية الأصيلة، وهذا يبيح التدخل في الحياة الخاصة للمواطنين، فهذا الأمر يجب أن يكون في يد الدولة

(1) حكم المحكمة الدستورية العليا بجلسة 4 نوفمبر 2000، مجموعة أحكام المحكمة الدستورية، سنة 21 ق.

(2) دستور جمهورية مصر العربية، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات، 2012، ص10.

(3) Buchanan, Kelly, Over the 2012 Egyptain Constitution, The Library of Congress, January 24, 2013.

وحدها التي يجب أن تقوم بحماية الحقوق والحريات والأفراد، دون تدخل أي جهة أخرى، لأن هذا يدفع المجتمع إلى العنف.

المطلب السادس

التطور الدستوري في المجال الصحفي والإعلامي

تأتي حرية الرأي أو الحق في التعبير في مقدمة أنواع الحريات قاطبة التي يجب أن يحرص عليها الشعب، إذ هي الوسيلة الوحيدة التي تضمن للشعب أن يبقى مطلعاً على المعلومات التي تلزمه، لكي يمارس أعباء مسئوليات السيادة الثقيلة، وبدونها قد لا تطرح على بساط البحث إلا بعض المسائل العامة دون غيرها، وبدونها قد تنساق الأمة إلى شكل من أشكال الخضوع والانقياد بحيث تفقد كل علاقة لها بالعلم وشئونه الكبرى[1].

فللصحافة دورها العظيم في تكوين الرأي العام وتهذيبه ورفع مستواه السياسي والثقافي، ولهذا اعتبرت الصحافة بحق مدرسة الشعب في الأنظمة الديمقراطية. فالصحافة الحرة تؤدي واجبها في مراقبة الحكام مراقبة حقيقية بمناقشة أعمالهم في إدارة شئون البلاد وفي انتقادهم إذا ما ارتكبوا أخطاء[2]، وفي إرشادهم إلى طرق

(1) وليم دوجلاس، حقوق الشعب، ترجمة: مكرم عطية، منشورات المكتبة الأهلية ببيروت، ص 21، ويراجع أيضا: د. جمال العطيفي: آراء في الشرعية وفي الحرية، 1980، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 514.

(2) كما حدث في (ووترجيت) وهو اسم لأكبر فضيحة سياسية في تاريخ أمريكا، حيث كان عام 1968 عاماً سيئاً على الرئيس ريتشارد نيكسون، عندما أشاعت القضية صحيفة واشنطن بوست وهى (صحيفة أمريكية تصدر من واشنطن العاصمة)، وذلك بواسطة الصحفيين "كارل برنستين" و"بوب وود ورد". حيث فاز نيكسون بصعوبة شديدة على منافسه الديموقراطي همفري، بنسبة 43.5% إلى 42%، مما جعل موقف الرئيس ريتشارد نيكسون أثناء معركة التجديد للرئاسة عام 1972 صعباً جداً، وقرر الرئيس نيكسون التجسس على مكاتب الحزب الديمقراطي المنافس في مبنى ووترجيت، وفي 17 يونيو 1972 ألقي القبض على خمسة أشخاص في واشنطن بمقر الحزب الديمقراطي وهم ينصبون أجهزة تسجيل مموهة، كان البيت الأبيض قد سجل 64 مكالمة، فتفجرت أزمة=

الإصلاح التي تتطلبها المصلحة العامة، ولا شك أن هذه الرقابة المستمرة والفعالة التي تقوم بها الصحافة تعتبر ضماناً بالغ الأهمية للأفراد ضد سوء استعمال السلطة المحتمل وفي مواجهة البيروقراطية بمفهومها السيئ[1].

هذا وترتبط الصحافة بالقانون ارتباطاً وثيقاً لأنه لا صحافة بدون حرية، ولا حرية بلا ضوابط، والقانون هو الذي يرسم للحرية ضوابطها، وتتمثل مظاهر العلاقة بين القانون والصحافة في اتجاهين متوازيين:

الاتجاه الأول: ويبدو من خلال كفالة القانون لحرية الصحافة، فالقانون يضمن وجودها واستمرارها في مواجهة السلطة العامة، إذ يضمن للصحفيين حقوقهم ويفرض عليهم الواجبات وهو الذي يسبغ على مقر الجريدة حمايته ويطلق أو يقيد حرية إنشائها. والقانون هو الذي يضمن وصول الخبر والجريدة ليد القارئ.

الاتجاه الثاني: ويتمثل في كون الصحافة تقدم للقانون آراء القراء في نصوصه على نحو يجعله ملبياً لحاجتهم وعاكساً لرغباته[2].

= سياسية هائلة وتوجهت أصابع الإتهام إلى الرئيس نيكسون، وبسببها استقال على أثر ذلك الرئيس في أغسطس عام 1974، وتمت محاكمته بسبب الفضيحة، وفي 8 سبتمبر 1974 أصدر الرئيس الأمريكي جيرالد فورد عفواً بحق ريتشارد نيكسون بشأن الفضيحة، يراجع في ذلك: - «ووتر جيت» جرح باقٍ في وجدان أميركا: تأليف: توماس ماللون، عرض ومناقشة - محمد الخولي، الناشر بانثيون بوكس، نيويورك، 2012، ورغم كل ما عرض لها من كتابات وتحليلات فمازالت الفضيحة ماثلة في الأذهان بوصفها عبرة أمام كل سياسي وكل مشتغل بالعمل العام كي يدرك أن ثمة يوما ما بل لحظة فاصلة قد تضعه أو تضع مساعديه ومعاونيه بل تضع كل تاريخه أمام ضوابط المساءلة والحساب.

(1) د. محمد سعيد امين: (حرية الصحافة) ضمان ممارستها وضوابط تنظيمها، دار النهضة العربية، 2005، ص 5، نقلاً عن: رسالة الدكتوراه المقدمة من الدكتور عبد الله إسماعيل البستاني لكلية الحقوق جامعة فؤاد الأول في 16 فبراير 1950، بعنوان حرية الصحافة، دراسة مقارنة في فرنسا - انجلترا - العراق، ص1 وما بعدها.

(2) د. محمد سعيد امين: (حرية الصحافة) ضمان ممارستها وضوابط تنظيمها، مرجع سابق ص 5 - 6، نقلاً عن: د. حسين عبد الله قايد: حرية الصحافة، دار النهضة العربية، 1994، ص 8.

ورغم اتصال الصحافة بفروع القانون المختلفة، إلا أنه مما لا شك فيه أن حرية الصحافة تنتمي إلى دراسات القانون الدستوري، فمن المستقر عليه أن الحريات العامة أحد موضوعات القانون الدستوري وحرية الصحافة إحدى الحريات العامة. هذا فضلاً عن أن معظم الدساتير العالمية تضمنت النص على حرية الصحافة باعتبارها إحدى الحقوق والحريات الأساسية[1].

وقد أكد الفلاسفة والمفكرون من قديم هذه المعان، ففي الماضي التليد قام "سقراط" فوضع لحرية التعبير فلسفة ونظاماً وجعل منها حقاً يعلو على حق الحياة، ومن بعده جاء "أرسطو" فوضع دستوراً انتقاه من العديد من الدساتير التي قام بجمعها، وانتهى إلى أن أفضل الحكومات هي تلك الحكومة التي يمارس أغلبية المواطنين فيها إدارة الدولة للصالح المشترك، وهي نوع من المصالحة والتوافق بين مبادئ الحرية وتحقيق الثروة والسعادة لسائر المواطنين، والمشاركة لا تأتي إلا بإعمال حرية الرأي والتعبير عنها حتى يمكن للمواطن أن يصوغ فكرة الإسهام في حكومة الدولة[2].

ويؤكد "روسو" في مؤلفه "العقد الاجتماعي"، إن القانون ليس إلا تعبيراً عن إرادة الجماعة التي صدر عنها، وليس من سبيل لمعرفة إرادة هذه الجماعة إلا باستشارة أفرادها، ومحاورتهم والوقوف على رأيهم، على الأقل رأي الأغلبية فيها، حتى يمكن للقانون أن يصدر معبراً عن إرادة الجماعة، التي يصدر فيها، وبغير حرية التعبير عن الرأي والمناقشة لا يكون من أمل في سن تشريع يؤدي إلى مصلحة الجماعة، وبغير هذه الحرية أيضاً يكون سن التشريع مستهدفاً بالدرجة الأولى، ويعني أول ما يعني برغبة الحاكم، وأن رغبة المحكومين تأتي بعد ذلك إذا لم تتعارض مع الرغبة الأولى، وإن تحققت مصلحة المحكومين من وراء مثل هذا التشريع فهي - بحق - مصلحة عارضة غير مقصودة بذاتها، ومن هنا كان للبعض أن يقول إن مثل هذا الحكم لا يكون ديمقراطياً، بل استبدادياً بالدرجة الأولى،

(1) د. محمد سعيد امين: (حرية الصحافة) ضمان ممارستها وضوابط تنظيمها، مرجع سابق، ص 6.
(2) د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي، 1987، دار الوفاء بالمنصورة، ص55.

لأن النظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يعمل على تحقيق رغبة الأشخاص – أو على الأصح – أغلبيتهم الذين ينضوون تحت لوائه[1].

وإن إطلاق الحرية التامة للغير في معارضة آرائنا ومناقضتها هو الشرط الجوهري الذي يجيز لنا افتراضنا صحة هذه الآراء حتى يمكننا العمل بها وما لم تتوافر هذه الشروط لا يمكن لأي إنسان أن يكون على ثقة بصحة رأيه وصواب اعتقاده.

فالإنسان قادر على تصحيح أخطائه بالمناقشة والتجربة لا بالتجربة وحدها، إذ لا بد من أن تكون هناك مناقشة أيضاً لتبين الكيفية التي تتيح تفسير الخبرة، إذ الواقع أن الآراء الكاذبة والعادات الفاسدة تتضاءل تدريجياً أمام الحقيقة والمناقشة، غير أن حقائق تجارب ودلائل المناقشات لا يمكن أن تؤثر ما لم تعرض عليها وتجابه بها.

وقد حرصت المواثيق الدولية والإقليمية والإسلامية على حماية حرية الرأي والتعبير عنه وكفالتها على أوسع مدى، وسنورد فيما يلى بعض هذه المواثيق التي تؤكد ذلك[2]:

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948.

(2) العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية عام 1966.

(3) الإعلان الصادر عن الأمم المتحدة بشأن المبادئ الأساسية الخاصة بإسهام وسائل الإعلام في دعم السلام والتفاهم الدولي وتعزيز حقوق الإنسان، نوفمبر 1978.

(4) الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان – نوفمبر 1950.

(5) ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي – ديسمبر 2000.

(6) ميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب – 1981.

---

(1) د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 100، نقلاً عن: د.محمد عبد العزيز الحباتي: من الحريات إلى التحررة، ص 19.

(2) د. عبد العزيز محمد سالمان: الحماية الدستورية لحرية الرأي في الفقه والقضاء الدستوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2017، ص 39 وما بعدها.

(7) مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب عن الوطن العربي – 1986.

(8) إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام – 1990[1].

أما عن الأهمية النفعية لحرية الرأي:

إذا نظرنا بعيداً عن الناحية الفلسفية والنظرية، نجد أن البعض من الفقهاء قد رصد عدداً من الفوائد النفعية التي تعود على المجتمع بأسره من وراء حرية الرأي، ما يمكن أن نوجز منها:

(1) حرية التعبير وسيلة للتقدم:

إن كل تقدم كبير أو صغير في حياة الإنسان إنما هو ثمرة حرية الرأي والتعبير عنه، ذلك أن عمران الأرض يقتضي التداول بالرأي بين أفراد الجماعة الإنسانية على اختلاف مستوياتها ومجتمعاتها، فما كان التقدم عملاً فردياً وشخصياً في وقت من الأوقات، وإنما هو عمل جماعي من الدرجة الأولى، وتلك حقيقة علمية وعملية يلتقي عليها إجماع المشتغلين بالدراسات الإنسانية.

فضلاً عن ذلك، فإن حرية التعبير عن الرأي السياسي تمكن المواطن من أن يقترح على الأمة – في حدود إمكانياته – ما يرى فيه النفع والخير، وأن يقدم لوطنه النصح والتوجيه والإرشاد إلى مواطن النقص وتقويم الميل، أو الخطأ، أو القصور والحيلولة دون الفساد والعجز والتقصير – كما ينبه – بناء عليها – إلى الخطر والتحذير منه، وتمكنه أخيراً من الشكوى والانتقاد وهو ما يستلزم المناقشة في الشئون العامة بصبر ودون ملل أو ضجر[2].

(2) حرية الرأي في المجال السياسي أداة لإصلاح الحكم:

تظهر أهمية حرية التعبير عن الرأي في المجال السياسي، لأن الرأي في هذه الحالة يكون موجهاً إلى السلطة العامة باعتبارها أداة المجتمع في تحقيق آماله

(1) يراجع في نصوص المواثيق الدولية والإقليمية والعربية السالف ذكرها: د. محمود شريف بسيوني: الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسانة، دار الشروق، 2003 في مجلدين.

(2) د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 111 – 117.

وأهدافه، والحكم الصالح يفرض قيام السلطة على تحقيق رغبات المواطنين في الأمن والسعادة والتقدم في المجالات كافة، والسلطة لا تستطيع القيام بهذه المهمة دون أن تتعرف على رغبات المواطنين في هذه الأهداف وسبل تحقيقها وليس أمامها وسيلة لذلك إلا حرية الرأي والتعبير عنه[1].

(3) الحق في التعبير وسيلة لرقابة الشعب على حكامه:

إن حرية الرأي تؤدي دوراً مهماً في رقابة الشعب على حكامه، ففي ظلالها يتسنى للمحكومين الإخبار والتعليق على تصرفات المسئولين، وهذا النوع من الرقابة يكفل للمواطنين سلامة تصرفات حكامهم لأنهم سوف يكاشفونهم بكل سوءة من سوءاتهم، وفي ذلك قضاء على مستقبلهم السياسي، فيضطرون إلى الامتثال للنظام والقانون؛ وبعبارة أخرى ينشأ ما يعرف بالمجتمع المفتوح وهو ما يجعل العيب مضطراً إلى الانزواء والتقلص فتسموا المصلحة العامة فيه وتزدهر، ويغير ذلك لا يبدو للشعب من دور في متابعة حكامه وإلزامهم سبل الهدى والرشاد[2].

(4) الحق في التعبير وسيلة لرد الطغيان ومقاومة الظلم:

تعتبر حرية التعبير في مقدمة الوسائل لرد الطغيان، إذ إنها قد أضاءت بنورها أعمال الحكام، فللشعب أن يقدر تصرفات حكامه، فإذا كانت صحيحة أجازها، وإن كانت باطلة حملهم على العدول عنها – بما هو مشروع له من مقاومة الطغيان من جانب الحكام لخروجهم على مبدأ تنصيبهم للسلطة، حيث التزموا عند توليهم إياها باحترام الحقوق والحريات، ورعاية مصالح الأفراد، وتحقيق الأمن والسعادة لهم – وخروجهم على هذا الواجب يعني حق المواطنين في مقاومتهم واسترداد السلطة من أيديهم دفعاً للظلم الذي أنزلوه بهم[3].

---

(1) د. عبد العزيز محمد سالمان: الحماية الدستورية لحرية الرأي في الفقه والقضاء الدستوري، مرجع سابق، ص 44.
(2) د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 132.
(3) د. أحمد جلال: نفس المرجع، ص 133.

وقد أوردت الدساتير المصرية في صلبها النص على كفالة حرية التعبير لكل إنسان حتى يغدو حقاً دستورياً، ويكون بعيداً عن يد المشرع العادي لا يستطيع الانتقاص منه.

فقد نصت المادة [47] من دستور 1971[1] على أن: "حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول، أو الكتابة، أو التصوير، أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون والنقد الذاتي والنقد البناء، ضمان لسلامة البناء الوطني".

اما عن حرية الصحافة وتداول المعلومات فقد كفلها دستور 2014، فألزم الدولة بضرورة توفير المعلومات وإتاحتها للمواطنين بشفافية، وأعطى الدستور للقانون تنظيم ضوابط الحصول على المعلومات وعقوبة حجبها، وذلك بنصوص مواد الدستور التي تكفل حرية الصحافة وتداول المعلومات وهي:

المادة 68 التي تنص على "المعلومات والبيانات والإحصاءات والوثائق الرسمية ملك للشعب، والإفصاح عنها من مصادرها المختلفة، حق تكفله الدولة لكل مواطن، وتلتزم الدولة بتوفيرها وإتاحتها للمواطنين بشفافية، وينظم القانون ضوابط الحصول عليها وإتاحتها وسريتها، وقواعد إيداعها وحفظها، والتظلم من رفض إعطائها، كما يحدد عقوبة حجب المعلومات أو إعطاء معلومات مغلوطة عمدًا، وتلتزم مؤسسات الدولة بإيداع الوثائق الرسمية بعد الانتهاء من فترة العمل بها بدار الوثائق القومية، وحمايتها وتأمينها من الضياع أو التلف، وترميمها بجميع الوسائل والأدوات الحديثة، وفقاً للقانون.

المادة 69 وتنص على أن "تلتزم الدولة بحماية حقوق الملكية الفكرية بشتى أنواعها في كافة المجالات، وتُنشئ جهازًا مختصًا لرعاية تلك الحقوق وحمايتها القانونية، وينظم القانون ذلك".

وقد اهتم المشرع المصري الدستوري دائما وأبدا بمعالجة وإحاطة تلك السلطة بالحماية الدستورية والشرعية من خلال معظم دساتير جمهورية مصر العربية، ومنها

(1) د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866 – 2011)، مرجع سابق، ص 403.

بالطبع دستور 2014 والذي نص على حرية الصحافة في صلب المادتين 70 و71 وقد جاء نصهما على الوجه الآتي:

المادة 70: "حرية الصحافة والطباعة والنشر الورقي والمرئي والمسموع والإلكتروني مكفولة، وللمصريين من أشخاص طبيعية أو اعتبارية، عامة أو خاصة، حق ملكية وإصدار الصحف وإنشاء وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، ووسائط الإعلام الرقمي.

وتصدر الصحف بمجرد الإخطار على النحو الذي ينظمه القانون. وينظم القانون إجراءات إنشاء وتملك محطات البث الإذاعي والمرئي والصحف الإلكترونية."

المادة 71: "يحظر بأي وجه فرض رقابة على الصحف ووسائل الإعلام المصرية أو مصادرتها أو وقفها أو إغلاقها. ويجوز استثناء فرض رقابة محددة عليها في زمن الحرب أو التعبئة العامة.

ولا توقع عقوبة سالبة للحرية في الجرائم التي ترتكب بطريق النشر أو العلانية، أما الجرائم المتعلقة بالتحريض على العنف أو بالتمييز بين المواطنين أو بالطعن في أعراض الأفراد، فيحدد عقوباتها القانون[1].

---

(1) وهناك العديد من الأحكام التي تؤكد على حرية الصحافة ومنها:

- " النص في المادة الخامسة من القانون 148 لسنة 1980 في شأن سلطة الصحافة يدل على أن للصحفي الحق في نشر ما يحصل عليه من أنباء أو معلومات أو إحصائيات من مصدرها ما دام ملتزما في ذلك حدود القانون باعتبار أن الصحافة تحقق مصلحة المجتمع في أن يعلم أفراده ما يجرى فيه حتى يتاح لهم الاطلاع على قدر مشترك من القيم الاجتماعية فتكون رباطا يجمع بينهم وهي سبيله إلى التطور باعتبار أن نشر الخبر الصحيح وتوجيه النقد البناء هما الأساس والمنطق للكشف عن العيوب القائمة والتمهيد لظهور جديد بفضل القديم والتنبيه إلى الأضرار التي تترتب على التصرفات التي تصدر من بعض الأشخاص والدعوة إلى تلافيها."

  جمهورية مصر العربية | النقض المدني | الطعن رقم: 1512 لسنة: 59 قضائية بتاريخ: 8 – 2 – 1995.

- "الأصل الذي كفله الدستور هو أن حرية الراي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون من=

المجلس الأعلى لتنظيم الإعلام:

نظمت أحكام المجلس الأعلى لتنظيم الإعلام في الفصل العاشر من الباب الخامس المتعلق بنظام الحكم في المواد من 211 إلى 213، حيث نصت المادة (211) على أنه (المجلس الأعلى لتنظيم الإعلام هيئة مستقلة تتمتع بالشخصية الاعتبارية والاستقلال الفني والمالي والإداري، وموازنتها مستقلة، ويختص المجلس بتنظيم شئون الإعلام المسموع والمرئي، وتنظيم الصحافة المطبوعة، والرقمية، وغيرها[1].

ويكون المجلس مسئولاً عن ضمان وحماية حرية الصحافة والإعلام المقررة بالدستور، والحفاظ على استقلالها وحيادها وتعدديتها وتنوعها. ومنع الممارسات الاحتكارية، ومراقبة سلامة مصادر تمويل المؤسسات الصحفية والإعلامية، ووضع الضوابط والمعايير اللازمة لضمان التزام الصحافة ووسائل الإعلام بأصول المهنة وأخلاقياتها، ومقتضيات الأمن القومي، وذلك على الوجه المبين في القانون.

يحدد القانون تشكيل المجلس، ونظام عمله، والأوضاع الوظيفية للعاملين فيه).

ويؤخذ رأي المجلس في مشروعات القوانين، واللوائح المتعلقة بمجال عمله.

= حرية الصحافة والطباعة والنشر في وسائل الإعلام مكفولة أيضا - إذا كان هذا الأصل فإن الدستور قيد هذا الحق كغيره من الحقوق العامة بأن تكون ممارسته في حدود القانون - قانون العاملين المدنيين بالدولة نظم ممارسة الموظف العام لحق إبداء الرأي والتعبير والنقد من خلال وسائل الإعلام وحظر على العامل أن يفضي بأي تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته عن طريق الصحف أو غيرها من طرق النشر إلا إذا كان مصرحا له بذلك كتابة من الرئيس المختص - المشرع حظر على العامل أيضا أن يفشي الأمور التي يطلع عليها بحكم وظيفته إذا كانت سرية بطبيعتها او بموجب تعليمات تقضي بذلك - تطبيق."

جمهورية مصر العربية | المحكمة الإدارية العليا | الطعن رقم: 3018 لسنة: 41 قضائية بتاريخ: 25 - 7 - 1998.

(1) د. صبري محمد السنوسي محمد: القانون الدستوري، شرح لأهم المبادئ الدستورية وأحكام دستور 2014، مرجع سابق، ص 315.

كما نصت المادة (212) على أنه (الهيئة الوطنية للصحافة هيئة مستقلة، تقوم على إدارة المؤسسات الصحفية المملوكة للدولة وتطويرها، وتنمية أصولها، وضمان تحديثها واستقلالها، وحيادها، والتزامها بأداء مهني، وإداري، واقتصادي رشيد.

ويحدد القانون تشكيل الهيئة، ونظام عملها، والأوضاع الوظيفية للعاملين فيها.

ويؤخذ رأي الهيئة في مشروعات القوانين، واللوائح المتعلقة بمجال عملها).

وأخيراً نصت المادة (213) على أنه (الهيئة الوطنية للإعلام هيئة مستقلة، تقوم على إدارة المؤسسات الإعلامية المرئية والإذاعية والرقمية المملوكة للدولة، وتطويرها، وتنمية أصولها، وضمان استقلالها وحيادها، والتزامها بأداء مهني، وإداري، واقتصادي رشيد.

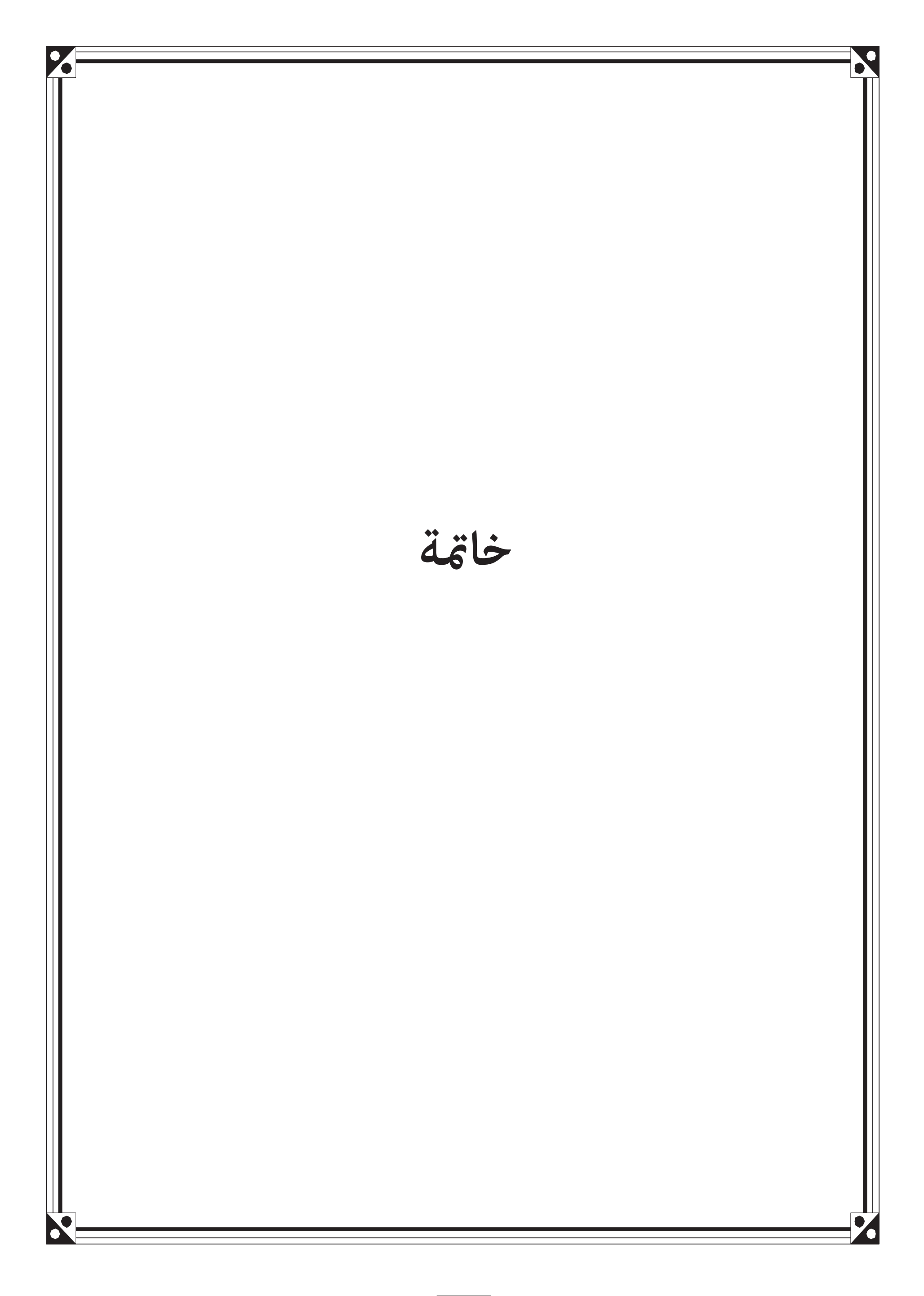
ويحدد القانون تشكيل الهيئة، ونظام عملها، والأوضاع الوظيفية للعاملين فيها.

ويؤخذ رأي الهيئة في مشروعات القوانين، واللوائح المتعلقة بمجال عملها)[1].

نخلص من كل ذلك أن الدستور وأحكام القضاء قد حمت ووضعت الإطار الشرعي والقانوني لحرية الصحافة بما لها من أهمية وانعكاسا مباشرا على أفراد المجتمع، لذلك على الدولة أن تلتزم بتحقيق كل هذا، وإذا من انتهكت تلك الحرية فإنه لمن انتهكت حريته أن يطالب قضائياً باستيفاء ذلك الحق وتلك الحرية.

من ناحية ثانية، على من يتمتع بتلك الحرية أن يلتزم بما قرره الدستور والقانون والأحكام القضائية من استثناءات تقيد تلك الحرية لدواعي أكبر وأهم، وإذا ارتكب الصحفي كتابة مقال ينال من الأشخاص في ذواتهم وأسرهم وأعراضهم، فكل هذا سيقابل بالعقاب الذي نص عليه في القوانين.

(1) د. محمد إبراهيم درويش: النظام السياسي المصرى، دار النهضة العربية، ط 1، 2016، ص 186 – 187.



خاتمة

خاتمة

النتائج والتوصيات

تعرضنا في هذه الدراسة إلى بيان: "شكل الحكومة ومدى مساهمتها في تحديد النظام السياسي في المجتمع في العصور المختلفة "

وفي ضوء ما تقدم، قد توصلت من خلال التعرض لتلك الدراسة لعدة نتائج تتمثل في الاتى:

أولاً: ان النظام السياسى عبارة عن مجموعة من الممارسات والسلوكيات المقننة والتي تلعب دوراً هاماً في تنظيم عمل المؤسسات والقوى في المجتمع الواحد بشكل قانوني، كما يمكن تعريفها أيضاً بأنه عبارة عن لوائح قانونية وقواعد تعمل الدولة على تطبيقها على الشعب الذي تحكمه، سعياً لتحقيق الرفاهية والأمان للدولة داخلياً وخارجياً وبالتالي تحقيق العدد الأكبر من المصالح التي تتماشى مع مصالح الشعب، وتعتبر المؤسسات الصانعة للقرار السياسي هي المسؤولة عن تطبيق هذا النظام السياسي وهي السلطات والمؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ثانيا: أن الدولة منذ نشأتها الحديثة تعتبر إحدى حقائق الحياة السياسية المعاصرة التي رسخت تدريجياً، حتى أصبحت تشكل اللبنة الأولى في بنية النظام العالمى الراهن، وبالرغم من اعتبار الدولة مؤسسة عالمية ضرورية، إلا أن تعريفها واسع ومتنوع لا يكاد يجمع عليه اثنان، بل ويمكن أن يقال إن إيجاد تعريف واحد لمفهوم الدولة هو صراع أيديولوجي بحد ذاته؛ كون التعاريف المختلفة ناتجة عن نظريات مختلفة لوظيفة الدولة، مما يولد استراتيجيات سياسية ونتائج مختلفة، فمصطلح "الدولة" يشير إلى مجموعة من النظريات المختلفة والمترابطة والمتداخلة في كثير من الأحيان، حول مجموعة معينة من الظواهر السياسية.

وعن مفهوم الدولة كفكرة فلسفية مجردة:

إذا كان من الممكن تتبع النشأة التاريخية لبعض الدول، وخصوصاً تلك التي ظهرت حديثاً، إما كنتيجة لاتحاد إمارات إقطاعية أو تكوينات سياسية صغيرة أو

كنتيجة لانهيار أو اضمحلال إمبراطوريات كبيرة، إلا أن الكيفية التي ظهر بها المجتمع المنظم إلى حيز الوجود لأول مرة (وما صاحب هذا الظهور من نشأة السلطة كظاهرة سياسية) ليست معروفة أو موثقة تاريخياً، ولذلك ظهرت نظريات كثيرة تفسر نشأة الدولة، ومن هذه النظريات نظرية النشأة المقدسة التي ترى أن الله هو الذي خلق الدولة، وأنه هو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة حين يرضى عنهم وينتزعها منهم إذا غضب عليهم، وهذه النظرية هي أساس نظرية الحق الإلهي التي سادت في بعض المراحل التاريخية التي جمع فيها الحاكم بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وهناك نظريات أخرى كثيرة منها نظرية القوة، التي ترى أن الدولة نشأت وتطورت نتيجة الصراع وعلاقات القوة التي تسفر دائماً عن خضوع الضعيف للقوي، ومنها النظرية التاريخية، التي ترى أن نشأة الدولة ترجع إلى ما قبل التاريخ وأنها نمت نمواً تاريخيًّاً وطبيعيًّاً بمساعدة عوامل ثلاثة هي: علاقة الدم، والدين، والوعي السياسي، غير أن نظرية العقد الاجتماعي هي أكثر النظريات الفلسفية تأثيراً في الفكر السياسي على مدى الزمن.

وعن مفهوم الدولة ككيان اجتماعي:

فقد وصف الكثير من المفكرين والفلاسفة الدولة بالكيان الاجتماعي، لسبب بسيط وهو أن العنصر الأساسي فيها يكمن في الرابطة المشتركة التي تجمع بين الأفراد الذين يتكون منهم شعب هذه الدولة، وهنا يتعين أن نميز بين مفهوم الشعب، ومفهوم الأمة، فالشعب عبارة عن مجموعة من الأفراد تربطهم رغبة مشتركة وقوية في العيش معاً، بصرف النظر عن تجانس هؤلاء الأفراد أو عدم تجانسهم من النواحي العرقية أو الدينية أو اللغوية..الخ. أما الأمة فتتكون أيضاً من مجموعة من الأفراد الذين تجمعهم الرغبة في العيش معاً، ولكنهم يرتبطون فيما بينهم بروابط طبيعية ومعنوية مثل وحدة الأصل العرقي ووحدة اللغة والدين والعادات والتقاليد والتاريخ والثقافة المشتركة... الخ، ومعنى ذلك أن ما يربط بين أفراد الأمة الواحدة يكون في العادة أقوى وأمتن مما يربط بين أفراد الشعب الذي لا يشكل في مجمله أمة واحدة، لكن ليس معنى ذلك أنه يشترط أن تتوافر في

الشعب كافة عناصر ومقومات الوحدة الطبيعية التي تتوافر في الأمة لكي يصبح له الحق في إقامة دولته المستقلة، فليست كل أمة دولة وليست كل دولة أمة.

ثالثاً: أن الديمقراطية كثقافة تؤثر في سلوك الفرد وتنطبع على سلوك الجماعة، ونجاحها يعتمد على رؤى الأشخاص والجماعات وموقفهم من الاختلافات بينهم والاعتراف بالرأى الآخر والتعددية.

وأن الديمقراطية تبنى على دعامتين أساسيتين، العقد الاجتماعي والمواطنة، وتتأثر كل واحدة بالتاريخ والجغرافيا والطبقات الاجتماعية والظروف الداخلية والخارجية مما يؤدي إلى تنوع في تعريفها وأشكالها، كما تتعدد أوصاف الديمقراطية، والثقافة الديمقراطية تحتاج دعماً من التربية والتعليم والتنمية فالتربية تتضمن التراث والدين والإعلام والتعليم ينطوى على تحديد موقع العلم من الشخصية ودوره في المجتمع، والتنمية لا تقتصر على الجانب الاقتصادي، ولكن على المناخ الذي يسمح بالتطور والإبداع.

ويمكن تلخيص خصائص النظام الديمقراطي بالنقاط التالية:

- ينتخب الشعب ممثليه عن طريق انتخابات عامة.
- تمارس الأغلبية المنتخبة الحكم، هذه الأغلبية الصادرة عن فئات الشعب المختلفة هي سياسية بالتعريف وليست عرقية أو دينية.
- تصان حقوق المعارضة.
- تصان الحريات العامة للمجتمع، منها حرية التعبير وحرية العقيدة وحرية الاجتماع وحرية الصحافة.
- وجود دولة القانون التي تحترم وتضمن حقوق المواطنين والمساواة بينهم.
- الحد من تغول سلطة الحكومة عن طريق مؤسسات دائمة وآليات للدفاع عن المواطنين.
- ضمان عدم الجمع بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية.
- ترسيخ مبدأ الدستورية أي أن السلطات والمواطنين يحترمون الدستور ويرجعون إلى القضاء لحل الخلافات.

ويتم إعلان هذه الخصائص في دستور ديمقراطي يعتبر بمثابة تعاقد بين المواطنين، تتم مناقشته بشكل علني وبحرية كاملة مع شروحات كافية، ويتم إقراره من قبل جمعية تأسيسية منتخبة من الشعب، ويعرض نص الدستور عليه في استفتاء عام كما حدث بدستور 2014.

أما عن مزايا الديمقراطية:

- للديمقراطية قوة هائلة في تحريك المجتمعات الإنسانية، فهي أرضية خصبة لكي يعي الناس مكانتهم وحقوقهم وواجباتهم وتحقيق مصيرهم.
- تجعل من الحرية عاملاً مشتركا لكافة المواطنين.
- تقوي قناعة المواطنين لتفعيلها والدفاع عنها وإلزام الحكام بها.
- ترفع الخوف عن قلوب الناس بسبب وعيهم بحقوقهم ومراقبتهم للحكام.
- ترسخ كرامة المواطنين وتنمي استقلاليتهم ونضوج تفكيرهم وسلوكهم الاجتماعي.
- توجد توازنا بين الحكومة والمعارضة.
- تفسح مجالا واسعا للجميع للنقاش الحر والاتجاه إلى العقل لإقناع الآخر.
- تفتح آفاقا جديدة للإبداع في كثير من المجالات لإيجاد حلول أكثر ملاءمة.
- تدير الصراع السياسي والاجتماعي بشكل سلمي.
- تعطي الناس فرصا أكبر للتأثير على مجريات الأحداث وليساهموا بالحياة العامة عن طريق العمل السياسي والمدني وعن طريق وسائل النشر والاتصالات الحديثة المتاحة في المجتمع.
- توجد آلية واضحة لتطبيق مفهوم السلطة وممارستها في كافة مستويات العلاقات الإنسانية.
- تجعل من الشعب في نفس الوقت حاكم ومحكوم.

رابعاً: أن العصور القديمة والوسطى تميزت بغياب مفهوم الدولة بشكلها الحالي، حيث انتشرت مسميات مختلفة منها، الإمبراطورية، والسلطنة، والممالك، إلا أن أغلب الممالك التي حكمت في العصور الوسطى في أوروبا حكمت باسم

الدين، كفرنسا على سبيل المثال، وكان لسلطة الكنيسة أثر سلبي في التحكم بالدولة وسياستها، وإمكانها في عزل الملوك والأمراء عن طريق سحب الثقة منهم وفصلهم من الكنيسة، ما يعني افتقادهم لثقة وطاعة الشعب الذي يثق بالكنيسة لما كانوا يرون من أنها تطبيق لإرادة الرب، فانتشرت الحروب الدينية؛ وبإنشاء نظام جديد للدول في أوروبا عرف فيما بعد باسم الدولة الحديثة وتعمم في أنحاء العالم فيما بعد.

خامساً: الحكومة هي المدبرة لشئون الدولة؛ الا أن هناك الكثير من الشعوب لا يفرقون بين مفهوم الدولة ومفهوم الحكومة ولذلك لا يفرقون بين ممتلكات الدولة والحكومة، حيث إنهم يدمرون الممتلكات العامة لاعتقادهم بأنها ممتلكات الحكومة وليست ممتلكاتهم.

وعلى الرغم من أن مفهوم الدولة ومفهوم الحكومة يستخدمان بالتناوب كمترادفات في كثير من الأحيان، إلا أنه يجب التمييز بينهما، فمفهوم الدولة أكثر شمولية من مفهوم الحكومة حيث إن مفهوم الدولة يضم الحاكم "الرئيس" والمحكوم "الشعب" والحكومة والأرض التي تقوم عليها الدولة وجميع رموزها المقدسة "الدين واللغة والثقافة والتاريخ".

لذا فمفهوم الدولة أكثر اتساعاً من مفهوم الحكومة وهو ما يعني أن الحكومة ليست إلا جزءاً من الدولة، أي أن الحكومة "السلطة التنفيذية" ما هي إلا الوسيلة أو الآلية التي تُمارس الدولة من خلالها سلطتها وهي بمثابة عقل الدولة ومحرك مؤسساتها وأجهزتها.

وعند مقارنة مدى ديمومة وثبات كل منهما نجد أن الدولة كيان أكثر ديمومة وثباتاً مقارنة بالحكومة المؤقتة بطبيعتها، حيث يفترض أن تتعاقب الحكومات كل 4 - 6 سنوات حسب نظام الانتخابات في كل دولة، فيتم تغيير الحكومة مع استمرار النظام الأوسع والأكثر استقراراً الذي تمثله الدولة.

لذا فالحكومة هي السلطة التنفيذية التي تدير هذه المؤسسات إدارة مستقلة بما ينص عليه القانون والدستور، ومن هنا نرى دائما أن الحكومات في الدول المتقدمة تتغير لكن دولة المؤسسات لا ترحل برحيل الحكومة.

ومع الأسف الشديد نجد أنه بسبب الجهل وعدم ترسيخ مفهوم دولة القانون ودولة المؤسسات أصبحت الحكومة هي الدولة، والدولة هي الحكومة، حيث نجد أن بعض الحكومات تربط كل شيء بها، فأصبح مصير الدولة كله مرتبطاً بها فصارت كل مؤسسات الدولة تخدم مصالح الحكومة ومرتبطة بشخصيات السلطة التنفيذية وتابعيها، لذا فإن الدولة ليست ملكاً خاصاً للحكومة.

ولا يحق للحكومة أن تسخر مقدرات ومؤسسات الدولة لنفسها بل يجب أن تدار هذه المؤسسات وأن تستثمر مقدراتها لخدمة المواطنين ورعاية مصالح الشعب الذي أعطى الثقة للحكومة «السلطة التنفيذية» لإدارة الدولة ومؤسساتها فيما يحقق مصالح الشعب وطموحاته، وهنا يجب أن نميز بين مفهوم الدولة ومفهوم الحكومة ونسعى ونطالب الحكومة «السلطة التنفيذية» بأن تطبق القانون وتؤدي أعمالها بالأمانة والصدق.

وعليه فإن معارضة الحكومة "السلطة التنفيذية" بهدف الحفاظ على المصلحة العامة ومنع الضرر الذي يقع على الدولة ومؤسساتها هي واجب وطني، وتعتبر من أسمى أشكال التعبير عن الغيرة الوطنية وحب الدولة ولكن لا يكون إلا من خلال الأطر الطبيعية والقنوات الشرعية الذي يحددها القانون والدستور.

خامسا: باستقراء التطور الدستوري للبلاد نجده قد مر بمراحل متعددة كافح فيها الشعب المصري كفاحا مريراً من أجل الوصول إلى دستور يكفل ويحمى الحقوق والحريات العامة بكافة أشكالها.

ويمكن الإشارة إلى بعض النتائج حول دستور 2014:

أولاً: منح الدستور رئيس الجمهورية المنتخب، باعتباره الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية، حق حل مجلس النواب وإجراء انتخابات برلمانية مبكرة؛ لكنه قام بتقييد هذا الحق، بما يتعارض مع سمات النظم شبه الرئاسية.

فمن ناحية، نصت المادة (137) على أنه لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس النواب إلا عند الضرورة، وبقرار مسبب، وبعد استفتاء الشعب، ولا يجوز حل المجلس لذات السبب الذي حل من أجله المجلس السابق، وذكرت المادة نفسها أن

رئيس الجمهورية يصدر قراراً بوقف جلسات المجلس وإجراء الاستفتاء، فإذا وافق المشاركون بالأغلبية أصدر الرئيس قرار الحل ودعا لانتخابات جديدة خلال ثلاثين يومًا على الأكثر من تاريخ صدور القرار.

وقد كانت هذه الحالة منصوصا عليها في دستور سنة 1971، ولكن الدستور الحالي وضع لها ضمانات لم تكن موجودة من قبل، فاشترط – إلى جانب حالة الضرورة – أن يكون ذلك بقرار مسبب، كما اشترط استفتاء الشعب على ذلك، وقد قصد بهذه القيود الحد من سلطة رئيس الجمهورية في هذا الشأن، وقد نص الدستور على أنه لا يجوز حل المجلس لذات السبب الذي حل من أجله المجلس السابق وهو ترديد للنص الذي كان موجودا في دستور سنة 1971.

ومن الناحية الأخرى، ليس من المبرر وضع هذه القيود على حق رأس السلطة التنفيذية المنتخب في حل المجلس وإجراء انتخابات مبكرة، ما دام المجلس النيابي يتمتع بحق سحب الثقة من الحكومة دون قيود، حتى يتسنى تحقيق التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، ففي جميع النظم التي يحق فيها للبرلمان حق سحب الثقة من الحكومة، يكون لرئيس الجمهورية المنتخب في النظم شبه الرئاسية ولرئيس الوزراء في النظم البرلمانية حق حل البرلمان وإجراء انتخابات برلمانية مبكرة، وعادة ما يتم النص على أجل محدد لإجراء الانتخابات الجديدة، وعلى حظر تكرار الحل لنفس السبب.

ومن الناحية الثالثة، لم يوضح لنا الدستور الإجراءات الواجب اتباعها في حالة رفض أغلبية المواطنين المشاركين في الاستفتاء على حل البرلمان، فمن المؤكد أن يعود البرلمان للانعقاد، ولكن هل يقدم رئيس الجمهورية استقالته في هذه الحالة؟ وكيف سيتعامل الرئيس مع برلمان أراد حله، ولم يمكنه المواطنون من ذلك؟ وهل سيقدم البرلمان العائد بإرادة أغلبية المشاركين في الاستفتاء على سحب الثقة من الرئيس انتقاماً منه على إقدامه على السعي لحل البرلمان؟

ثانياً: استمرارا للنصوص الغريبة التي لم ترد، في حدود علم الباحث، في أي دستور آخر، جاءت المادة (161) بنص ينسف النظام شبه الرئاسي نسفاً ويجرده من أهم سماته على الإطلاق، حيث قررت المسئولية السياسية لرئيس الجمهورية المنتخب

أمام مجلس النواب، وأكاد أقطع بأن دارسي النظم السياسية وأنماط الحكومات سوف يتوقفون طويلاً أمام هذه المادة التي لم يأت بها الأوائل ولن يأتى بها من قبل، وتنص المادة على ما يلي "يجوز لمجلس النواب اقتراح سحب الثقة من رئيس الجمهورية، وإجراء انتخابات رئاسية مبكرة بناء على طلب مسبب وموقع من أغلبية أعضاء مجلس النواب على الأقل، وموافقة ثلثي أعضائه، ولا يجوز تقديم هذا الطلب لذات السبب خلال المدة الرئاسية إلا مرة واحدة، وبمجرد الموافقة على اقتراح سحب الثقة، يطرح أمر سحب الثقة من رئيس الجمهورية وإجراء انتخابات رئاسية مبكرة في استفتاء عام، بدعوة من رئيس مجلس الوزراء، فإذا وافقت الأغلبية على قرار سحب الثقة، يعفى رئيس الجمهورية من منصبه ويعد منصب رئيس الجمهورية خالياً، وتجرى الانتخابات الرئاسية المبكرة خلال ستين يوماً من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، وإذا كانت نتيجة الاستفتاء بالرفض، عد المجلس منحلاً، ويدعو رئيس الجمهورية لأنتخاب مجلس جديد للنواب خلال ثلاثين يوما من تاريخ الحل." ولقد آثرت نقل نص هذه المادة كما وردت في الدستور بالرغم من طولها حتى يمعن المهتمون النظر فيها، وليس من قبيل المبالغة القول إن هذه المادة تضرب بسمات النظم شبه الرئاسية عرض الحائط، وتجعل رئيس الجمهورية المنتخب بمثابة رئيس للوزراء في نظام برلماني غريب الأطوار.

ولا ريب أن هذه المادة، بالإضافة إلى المادة السابق ذكرها التي تقيد حق الرئيس في حل البرلمان، تتعارض مع سلطات الرئيس المنتخب مباشرة من الشعب في النظم شبه الرئاسية، حيث تذكر جميع الكتب والدراسات أن رئيس الجمهورية المنتخب في النظم شبه الرئاسية يعتبر مسئولاً أمام الشعب الذي قام بانتخابه، والذي تتاح له فرصة محاسبته على أدائه عند ترشحه مرة أخرى للحصول على ثقة شعبه في الانتخابات الرئاسية التالية، وثمة فارق جوهري بين المسئولية السياسية أمام البرلمان وبين الاتهام بالخيانة العظمى أو بانتهاك الدستور أو بارتكاب جريمة جنائية، حيث يجوز توجيه الاتهام إلى رئيس الجمهورية كما نصت المادة (159) وفقا لإجراءات محددة تنص عليها الدساتير.

ثالثاً: جاءت المادة (146) بنص غريب يشبه إلى حد كبير نصاً مماثلاً تقريباً في دستور2012؛ وهو النص الخاص بتكليف رئيس لمجلس الوزراء من قبل رئيس الجمهورية، ولا - يدرى الباحث - في الحقيقة من أين تسلل هذا النص إلى الدساتير المصرية؟ فقد نصت المادة على أن "يكلف رئيس الجمهورية رئيساً لمجلس الوزراء بتشكيل الحكومة وعرض برنامجه على مجلس النواب، فإذا لم تحصل على ثقة أغلبية أعضاء مجلس النواب خلال ثلاثين يوما على الأكثر، يكلف رئيس الجمهورية رئيساً لمجلس الوزراء بترشيح من الحزب أو الائتلاف الحائز على أكثرية مقاعد مجلس النواب، فإذا لم تحصل حكومته على ثقة أغلبية أعضاء مجلس النواب خلال ثلاثين يوما، عد المجلس منحلاً، ويدعو رئيس الجمهورية لانتخاب مجلس نواب جديد خلال ستين يوما من تاريخ صدور قرار الحل، وفي جميع الأحوال يجب ألا يزيد مجموع مدد الاختيار المنصوص عليها في هذه المادة على ستين يوما، وفي حالة حل مجلس النواب، يعرض رئيس مجلس الوزراء تشكيل حكومته، وبرنامجها على مجلس النواب الجديد في أول اجتماع له".

ومرة أخرى أتت هذه المادة بما لم يأت به الأوائل ولن يأتي به الأواخر، فأثارت تعقيدات لا حاجة لنا بها في موضوع جد يسير في النظم شبه الرئاسية وفي النظم البرلمانية، على اعتبار أن العلاقة بين البرلمان والحكومة في النظم شبه الرئاسية تشبه نظيرتها في النظم البرلمانية، كما ذكرت آنفاً، ففي هذه النظم جميعها، يتم تكليف زعيم الحزب الحاصل على الأغلبية في الانتخابات البرلمانية بتشكيل الحكومة، وإذا ما حصل أحد الأحزاب على أغلبية مقاعد البرلمان، حيث يكون من المستحيل أن تحصل حكومة من خارج هذا الحزب على ثقة البرلمان.

وفي حالة عدم وجود أغلبية واضحة لأحد الأحزاب، يجري رئيس الجمهورية مشاورات مع زعماء الأحزاب والكتل أو الائتلافات الممثلة في البرلمان قبل تكليف شخص بتشكيل الحكومة، حتى يتسنى لهذه الحكومة الحصول على ثقة البرلمان، وفي حالة تعذر تشكيل حكومة تحظى بالأغلبية، يقوم رئيس الجمهورية بحل البرلمان وإجراء انتخابات برلمانية جديدة، يضاف إلى ما سبق أن هذه المادة

لم تذكر الإجراءات الواجب اتباعها في حالة رفض البرلمان الجديد منح الثقة للحكومة، فهل يعد المجلس الجديد منحلا مرة أخرى؟

أنه لم يكن لهذا النص مثيل في دستور سنة 1971 ويفسر وجوده رد فعل انفعالي من المشرع لثورتي يناير سنة 2011 ويونيه سنة 2013 اللتين أطاحتا برئيسين لمصر لإساءة استعمال سلطاتهما الواسعة فأراد المشرع الدستوري أن يحد من اختصاصات رئيس الجمهورية فقيد اختياره للحكومة بضرورة موافقة مجلس النواب عليها، وهذا النص محل للنقد؛ لأنه يمثل مساساً صارخا بمبدأ دستوري مهم هو مبدأ الفصل بين السلطات فتشكيل الحكومة من اختصاص رئيس السلطة التنفيذية وهو رئيس الجمهورية، ولا يستطيع المجلس أن يمنح الحكومة ثقته إلا بعد أن تمارس نشاطها وتخضع لرقابته، وعندئذ فقط يمكن تقييم أداء الحكومة، فيجوز سحب الثقة من رئيس مجلس الوزراء أو أحد نوابه أو أحد الوزراء أو نوابهم وذلك بعد تقديم استجواب ومناقشة فإذا أقر المجلس بعد ذلك سحب الثقة منه وجب عليه أن يقدم استقالته.

رابعاً: عادة ما يقاس نجاح أنماط النظم السياسية المختلفة بمدى قدرتها على تحقيق التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وقد نجحت نظم برلمانية وأخرى رئاسية وثالثة شبه رئاسية في تحقيق هذا التوازن، ومن المتفق عليه أن النجاح المذهل للنمط الرئاسي في النظام السياسي الأمريكي منذ تأسيسه قبل أكثر من مائتي عام لم يتكرر في النظم التي سعت لتطبيق هذا النمط، لاسيماً في دول أمريكا اللاتينية، ومرد ذلك إلى اختلال التوازن في الأخيرة لصالح السلطة التنفيذية، وبينما تمكن النظام السياسي الأمريكي من موازنة السلطات الواسعة التي يتمتع بها رئيس الجمهورية من خلال وجود برلمان قوي (الكونجرس الأمريكي بمجلسيه) حتى لو انتمى أغلبية أعضاء الكونجرس لحزب الرئيس، فقد فشلت النظم التي حاولت تطبيق ذلك النمط الرئاسي، مع التباين في درجة الفشل، في تحقيق التوازن المنشود، وتمكن رئيس الجمهورية من السيطرة على البرلمان.

فقد كان الدستور أحد أهم أركان خارطة الطريق وتم اختيار مجموعة من صفوة المجتمع في لجنة الخمسين التي عكفت على دراسة وكتابة دستور يليق

بطموح شعب ثار لمرتين، فجاء من أفضل الدساتير التي عرفتها مصر على مستوى احترام حقوق المواطنين والمواطنات، وإعلاء حقوق المواطنين الاقتصادية والاجتماعية للعمل على تحقيق مطلب الثورة الأساسي وهو العدالة الاجتماعية، وقد جاء أيضا محافظاً على الحقوق والحريات العامة.

ويمكن الإشارة إلى عدد من التوصيات والاقتراحات لمجتمع سياسي متمدن ومتحضر ومستمتع بالديمقراطية وفيه نقسم التوصيات والاقتراحات إلى ثلاثة اجزاء:

أولا: التوصيات والاقتراحات التي تحمل العمومية المجردة في محتواها وتحمل النظرة الفلسفية العميقة لتصورات ما بعد الديمقراطيات الحديثة:

1- ونبدأ بالاقتراح الذي يجسد دور الشباب في الحياة السياسية والنيابية، بمساعدة الشباب للالتحاق بالبرلمان وأجهزة الحكومة المختلفة بكافة الوسائل الممكنة، وجعل العمل الحزبي والنشاط النقابي مكوناتٍ أساسية في ثقافتنا الوطنية والسياسية، ففي ظل هذا الفضاء الدستوري الرحب، نأمل أن تتحول آمال الشعب للوطن، إلى عمل مؤسسي ومشاركة شعبية فاعلة في التشريع وتشكيل الحكومات حتى نخرج من دائرة رفع الشعارات إلى توفير قنوات شرعية لممارستها باعتبارها حزبية أو نقابية أو شبابية، وفي إطار عملية سياسية مؤسسية تحترم تداول الحكومات، من خلال حكومات برلمانية، وعبر عملية انتخابية عصرية على أساس أحزاب ذات برامج وطنية.

2- ثم إن من أهم التوصيات بالنسبة للدستور والقوانين هو إنشاء مركز إحصائي متخصص لإجراء عملية إحصائية شاملة لمتابعة كافة بنود الدستور، ومراجعة كافة القوانين بالدولة لتحديد نسبة تنفيذ تلك البنود الخاصة بالدستور والقوانين، وذلك من خلال الواقع الفعلي لمجريات الأمور المختلفة، حتى يتسنى لنا تحديد مدى فاعلية الدستور والقوانين المعمول بها داخل الدولة وما قد يحتاج منها إلى تطوير وتحديث.

3- ويجب أيضا الاهتمام بتنمية الوعي الذاتي[1] والثقافة السياسية للمواطنين لكى يزدهر الوعي السياسي ويتطور، فالنظام السياسي فائق الجودة هو الذي يستمتع فيه المواطن بحقوقه الأساسية ويمارس حريته الدستورية والقانونية على أكمل وجه، فالمجتمع الذي لا توجد فيه الحريات ولا تحترم فيه الحقوق، ولا يحكم المواطن نفسه، ولا تكون الامة مصدر السلطات، لا يمكن أن يكون مجتمعا حراً مهما يكن شكل الحكومة فيه، ولن يتحقق ذلك الا بالتطبيق الفعلى للديمقراطية، ومن هنا نجد لابد أن تكون هناك ثقافة فلسفية سياسية ولو حتى بسيطة عند كل المواطنين داخل المجتمعات المختلفة وذلك لتوازن وضبط السيكولوجيا الاجتماعية – وهي تنتسب إلى ذلك الجزء من الوعي الاجتماعي الذي يعكس الظروف المباشرة لحياة الناس – لأنهم أصبحوا أداة تأثير وتأثر في دولهم؛ من خلال الاستفتاءات واختيار الدساتير واختيار الرؤساء والأعضاء الذين يمثلونهم في المجالس البرلمانية وغيرها من الأمور، وهذه درجة من درجات التفلسف لدى المواطن نحرص على أن تكون سمة أساسية من سماته بوجه عام، فهذه الدرجة البسيطة من درجات التفلسف لقارئ الفلسفة السياسية وتاريخها في غاية الأهمية لصنع الوعي السياسي المطلوب، لكى نطور من حياتنا السياسية عموماً في ضوء ما عرفناه من حقائق الواقع السياسية، وما عرفناه من تصورات هؤلاء الفلاسفة الذين عانوا في تقديمها إلينا وكل المطلوب هو أن نتفاعل معها سلباً أو إيجاباً رفضاً أو قبولاً، وفي الحالتين نجد أن ذلك يكسب الفرد زيادة في الوعي وأملاً في حياة أفضل لكل المواطنين داخل الدولة وذلك حتى يستطيع المواطن أن يحلل ويحسن الاختيار وكله في نهاية الأمر في مصلحته ومصلحة مجتمعه وهي

(1) الوعي الذاتي هو وعى المواطن بحقوقه الأساسية مثل حقه في الحياة، فى الملكية، فى التفكير، فى الحرية، فى التعبير عن ارائه وأفكاره، وحقه في الكرامة والاحترام...الخ، وهى الحقوق التي نصت عليها الأمم المتحدة في "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" الصادر فى 10 ديسمبر عام 1948 في ثلاثين مادة.

تجربة معرفة الإنسان للعالم ولمجتمعه، ودراستنا لتاريخ الفلسفة السياسية يساهم بالتأكيد في فهم مسيرة الفكر الإنساني.

4- ضرورة التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لتحقيق آمال وطموحات المواطن المصري الذين يرتفع سقف طموحاته من البرلمان الجديد نظرا لكونه أول برلمان يتشكل بعد ثورة 30 يونية، كما أن التحديات المختلفة والمتعددة التي تواجهها مصر تتطلب بالضرورة تضافر الجهود بين الجميع للنجاح في مواجهتها ويقصد بالجميع السلطتين التشريعية والتنفيذية والأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني والشعب ككل، ولذلك قد يكون من المفيد وفي إطار التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية إجراء مشاورات مسبقة حول السياسات والقوانين والقرارات المرغوب في إصدارها لضمان الموافقة المسبقة عليها وتنفيذها بدلا من حدوث خلافات لاحقة تعرقل التنفيذ، مع ضرورة التركيز بصفة خاصة على القضايا ذات الاهتمام الجماهيرى والمتعلقة بالحياة اليومية للمواطن وتحسين ظروفه المعيشية مثل قضايا الصحة والتعليم والضمان الاجتماعي وتحسين وتسهيل الخدمات التي يحصل عليها المواطن من الجهاز الإداري للدولة ومكافحة البطالة ومكافحة الفساد والاهتمام بالأبعاد الاجتماعية وحماية المواطنين الأكثر فقراً، وكذلك الطبقات المتوسطة من آثار التضخم والإصلاح الاقتصادي وبحيث تكون هناك عدالة في توزيع الأعباء وأن تكون هناك إنجازات اقتصادية وتنموية يشعر بها المواطن ولو بطريقة تدريجية، لأن النجاح في تحقيق ذلك يؤثر على تقييم المواطن للبرلمان والحكومة وللنظام ككل.

5- يجب الحفاظ على الاستراتيجية طويلة الأمد المعدة للوطن، ويقصد بذلك تحديد الأهداف المرغوب في تحقيقها خلال فترة زمنية طويلة وفي مختلف الوزارات والهيئات والمؤسسات، فقد كان أحد العيوب والانتقادات الهامة في فترات سابقة هو غياب التصورات والأهداف والسياسات طويلة الأمد، وبحيث تحدث تغيرات جوهرية بتغير الأشخاص أي تغير شخص الوزير أو شخص رئيس الوزراء وبحيث يتم العودة دائما إلى نقطة الصفر والاعتماد على فكرة التجربة

والخطأ وقد تكون نقطة البداية في هذه الاستراتيجية هي تصور مصر 2030، والفلسفة في ذلك أن تكون هناك أهداف طويلة الأمد يعمل الجميع على تحقيقها وفي إطار زمني محدد ويمكن أن يكون ذلك هو المعيار في محاسبة وتقييم الحكومة وأدائها وفي خلال فترات زمنية محددة ما يعني أن تتسم العلاقات السياسية بالمؤسسية وتبتعد عن الشخصنة وبما يحقق مصلحة الوطن والمواطن.

ثانيا: التوصيات والاقتراحات ذات الطابع الخاص والمحددة بذاتها:

1- تعديل المادة 146 من الدستور، التي تنص على أن: "يكلف رئيس الجمهورية رئيس مجلس الوزراء، بتشكيل الحكومة وعرض برنامجه على مجلس النواب، فإذا لم تحصل حكومته على ثقة أغلبية أعضاء المجلس خلال ثلاثين يوما على الأكثر، يكلف رئيس الجمهورية رئيس مجلس الوزراء بترشيح من الحزب أو الائتلاف الحائز على أكثرية مقاعد مجلس النواب، فإذا لم تحصل حكومته على ثقة أغلبية أعضاء مجلس النواب خلال ثلاثين يوما، عُد المجلس منحلا ويدعو رئيس الجمهورية لانتخاب مجلس نواب جديد خلال ستين يوما من تاريخ صدور قرار الحل".

ويرى الباحث أن المادة بعد التعديل من الممكن أن تنص على: "أن يكلف رئيس الجمهورية رئيسا لمجلس الوزراء، بتشكيل الحكومة وعرض برنامجه على مجلس النواب خلال شهرين من تاريخ تشكيلها، فإذا لم تحصل حكومته على ثقة أغلبية أعضاء مجلس النواب خلال شهر على الأكثر، يكلف رئيس الجمهورية رئيسا لمجلس الوزراء بترشيح من الحزب أو الائتلاف الحائز على أكثرية مقاعد مجلس النواب، فإذا لم تحصل حكومته على ثقة أغلبية أعضاء مجلس النواب خلال ثلاثين يوما، كان لرئيس الجمهورية أن يشكل الحكومة بمفرده، مع مراعاة اختلافها عن التشكيل السابق". وذلك لتتلافى المثالب الموضحة بالنتائج السابقة.

2- تعديل المادة 147 من الدستور التي تنص على أن: "لرئيس الجمهورية إعفاء الحكومة من أداء عملها بشرط موافقة أغلبية أعضاء مجلس النواب، ولرئيس الجمهورية إجراء تعديل وزارى بعد التشاور مع رئيس الوزراء وموافقة مجلس النواب بالأغلبية المطلقة للحاضرين وبما لا يقل عن ثلث أعضاء المجلس".

لتصبح بعد التعديل أن: "لرئيس الجمهورية أن يعين رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم ويعفيهم من مناصبهم، وذلك بعد التشاور مع رئيس مجلس الوزراء".

وسبب الاقتراح باللجوء إلى هذا التعديل أنه لا يستطيع رئيس الجمهورية القيام بكل مهامه في ظل نصوص دستورية تكبل اختصاصاته وتغل يده عن ممارسة سلطاته، حيث إن القيام بكل هذه المهام وتحمل مسئوليتها يقتضي قدرا أكبر من السلطات والصلاحيات والاختصاصات داخل الدستور، وهو ما يفتقد إليه الرئيس في النصوص الدستورية، حيث إن البرلمان هو الذي يقوم باختيار الحكومة والموافقة على سياستها وأيضا إعفائها من منصبها سواء كان ذلك على المستوى الجماعي للوزارة في عمومها أو على المستوى الفردي لكل وزير.

كما أن الرئيس ذاته لا يستطيع أن يقوم بإعفاء الوزارة أو إجراء أي تعديل وزاري وفق نص المادة 147 من الدستور إلا بعد موافقة البرلمان، فكيف يطلب منه القيام بكل هذه المهام وأن يكون مسئولاً أمام شعبه وهو لا يملك حتى إقالة وزير؟ ويمكن أن نؤكد أن النظام السياسي المنصوص في الدستور المصري هو أقرب لنظام حكومة الجمعية، أو أن أعضاء الحكومة موظفون لدى البرلمان.

3- كما أدعو إلى حذف المادة 107 من الدستور التي تنص على أن "تختص محكمة النقض بالفصل في صحة عضوية أعضاء مجلس النواب، وتقدم إليها الطعون خلال مدة لا تجاوز ثلاثين يوما من تاريخ إعلان النتيجة النهائية للانتخاب، وتفصل في الطعن خلال ستين يوما من تاريخ وروده إليها، وفي حالة الحكم ببطلان العضوية، تبطل من تاريخ إبلاغ المجلس بالحكم".

والسبب في التوصية بذلك أن المادة 208 من الدستور والمادتان 209 و210 نظمت كيفية الإشراف وإجراء العملية الانتخابية من خلال الهيئة الوطنية للانتخابات واعتبرتها الجهة المختصة بعملية الاقتراع وإعلان النتيجة، وجعلت المحكمة الإدارية العليا تختص بنظر جميع الطعون المتعلقة بالطعن على قرارات الهيئة، بخصوص الانتخابات الرئاسية والنيابية ونتائجها الأمر الذي يفهم منه أن الطعن على إعلان نتيجة الانتخابات البرلمانية يكون من اختصاص تلك المحكمة وليس اختصاص لمحكمة النقض، وبالتالي فإن وجود المادة 107 التي تمنح الاختصاص بالفصل في صحة العضوية لمحكمة النقض يُعد تعارضا مع المادة 210 من الدستور، وقد يؤدي إلى فهم خاطئ بأن محكمة النقض تختص بكافة الأمور المتعلقة بصحة العضوية، سواء كانت نتيجة انتخابات باطلة أو إجراءات متعلقة بالمسائل الخاصة بالفصل في مسائل العضوية المتعلقة بالأعضاء بعد إعلان النتيجة، مما يثير تعارض مع المادة 210 من الدستور التي أعطت الحق للبرلمان في النظر لكل ما يتعلق بعضوية أعضائه بعد إعلان النتيجة.

4- بالنسبة للمواد الخاصة بمد فترة الرئاسة يجد الباحث انه لا يمنع اطلاقاً من تعديل المواد الخاصة بتعيين رئيس الجمهورية طالماً أن الشعب هو من سيقول كلمته في الاستفتاء على التعديل الدستورى، وأن تكون فترة الرئاسة ست سنوات بدلاً من أربعة سنوات، وذلك حتى يتمكن رئيس الجمهورية من تنفيذ البرامج الخاصة بالتنمية المستدامة وتطوير المجتمع للوصول الى التقدم المنشود، بجانب انشاء حالة من الاستقرار السياسى، وبعد انتهاء تلك المدد يمكن للبرلمان اقتراح اعطاء الثقة برئيس الجمهورية على الاستفتاء العام ولمرة واحدة فقط، وذلك لتكرار نفس المدتين لنفس الرئيس، وفى حالة رفض الشعب الاقتراح في الاستفتاء العام ينحل البرلمان من تلقاء نفسه وتجرى الانتخابات الرئاسية في موعدها بدون تكرار تلك المدد، ويتم انتخاب برلمان جديد خلال ثلاثين يوماً لتمثيل الشعب ولا يحق له عرض موضوع التكرار مرة اخرى للاستفتاء العام، وفى حالة الموافقة على الاستفتاء العام تكون بمثابة

الاستفتاء على شخص الرئيس في اول مـدة مكـررة فقـط، وبهـذا نكـون في حالـة اسـتقرار سـياسى وانتقال آمن للسلطة بجانب إعطاء كل فرد يخدم الوطن الحق في استكمال مسيرته بجانب إعطـاء المواطنين الحق في اختيار من يمثلونهم، وهى تعتبر مقابلة عكسية للمادة (161) من الدستور التـي تنص على أنه يجوز لمجلس النواب اقتراح سحب الثقـة مـن رئـيس الجمهوريـة وإجـراء انتخابـات رئاسية مبكرة بناء على طلب مسبب وموقع من أغلبية أعضاء مجلس النواب على الأقـل، وموافقـة ثلثى أعضائه وبمجرد الموافقة على اقتراح سحب الثقـة يطـرح الأمـر فى اسـتفتاء عـام، بـدعوة مـن رئيس مجلس الوزراء فإذا وافقت الأغلبية على قـرار سـحب الثقـة يعفـى رئـيس الجمهوريـة مـن منصبه، ويعد منصب رئيس الجمهورية خالياً وتجرى الانتخابات الرئاسية المبكرة خلال سـتين يومـا من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، وإذا كانت نتيجة الاسـتفتاء بـالرفض عـد مجلـس النـواب مـنحلاً ويدعو رئيس الجمهورية لانتخاب مجلس جديد للنواب خلال ثلاثين يوما من تـاريخ الحـل، وذلـك حتى لا نحتاج لاى تعديلات دستورية مستقبلية.

5- اقتراح تعديل تشكيل مجالس المحليات حيث توجد مشكلة فى مواد الدستور المنظمة لما يخـص المجالس المحلية، حيث تحتوى على عيوب جسيمة، لأن طريقة المحاصصة تحرم كل مـن تجـاوز سن الشباب أن يمثل، فمن تجاوز سن ال الخامسة و الثلاثـون فتكـون فرصـته صـعبة، ولابـد أن تكون هناك فرصة لعنصر الخبرة والكوادر.

وتنص المادة مادة (180) على أن "تنتخب كل وحدة محلية مجلساً بـالاقتراع العـام السرى المباشر، لمدة أربع سنوات، ويشترط فى المترشح ألا يقل سنه عن 21 سنة ميلادية، وينظم القانون شروط الترشح الأخرى، وإجراءات الانتخاب، على أن يُخصص ربع عدد المقاعد للشباب دون سـن 35 سنة، وربع العدد للمرأة، على ألا تقل نسبة تمثيل العمال والفلاحين عن خمسين بالمائـة مـن إجمالى عدد المقاعد، وأن تتضمن تلك النسب تمثيلاً مناسباً للمسيحيين وذوى الإعاقة.

وتختص المجالس المحلية بمتابعة تنفيذ خطة التنمية، ومراقبة أوجه النشاط المختلفة، وممارسة أدوات الرقابة على الأجهزة التنفيذية من اقتراحات، وتوجيه أسئلة، وطلبات إحاطة، واستجوابات وغيرها، وفى سحب الثقة من رؤساء الوحدات المحلية، على النحو الذى ينظمه القانون، ويحدد القانون اختصاصات المجالس المحلية الأخرى، ومواردها المالية وضمانات أعضائها واستقلالها.

6- أن الدستور ألزم بتخصيص نسب محددة من الناتج القومى للإنفاق على قطاعات الخدمات، فحددها بنسبة 3% من الناتج القومى للصحة، و4% من الناتج القومى للتعليم، و2% للتعليم الجامعى، و1% للبحث العلمى، ويرى الباحث ان يكون تعديل تلك النسب لتصبح كالاتى: نسبة 5% من الناتج القومى للصحة، و5% من الناتج القومى للتعليم، و3% للتعليم الجامعى، و2% للبحث العلمى، وذلك حتى يتحقق الغرض منهم.

وأخيراً: التعديلات الدستورية المقترحة والتوصيات الخاصة بها:

فقد تم رصد المبادئ الأساسية التي تكفل تحقيق الأهداف المرجوة من طلب التعديل المقدم من مجلس النواب على النحو التالي:

أولاً: في مجال زيادة التمثيل ودعم الحياة السياسية والتوازن بين طوائف المجتمع:

(أ) دعم تمثيل المرأة في المجالس النيابية ووضع نسبة محجوزة دستورية لها.

-يرى الباحث حق المراة الكامل في وضع نسبة محجوززة لها عن ان لاتقل عن 25% بكل من المجالس السابقة.

(ب) استمرار تمثيل العمال والفلاحين في المجالس النيابية بعد أن كان تمثيلاً مؤقتاً.

-يرى الباحث انه قد يكون عودة للخلف بعض الشىء؛ الا انه لايوجد ما يمنع من تمثيلهم لدورهم العظيم في قاطرة التنمية الا انه يمكن ان تكون بنسب لا تجاوز 10% بجانب إضافة نسبة موازية أيضا للقانونيين حتى يتوازن المجلس من كونه جهة اصدار للقوانين فيفضل حجز نسب للمتخصصين.

(جـ) استمرار تمثيل الشباب والأقباط والمصريين في الخارج وذوي الإعاقة بعد أن كان تمثيلاً مؤقتاً.

ويرى الباحث أيضا لا يوجد اى مانع في ذلك ويتم دراسة النسب المطلوبة لخدمة الدور المنوط بهم للقيام بذلك، بجانب طرح موضوع الشباب بالتوصيات السابقة لاهميتها في الحياة السياسية.

ثانياً: في مجال إصلاح نظام الحكم والتوازن بين النموذج البرلماني والرئاسي:

(أ) إمكانية تعيين نائب لرئيس الجمهورية أو أكثر.

-يرى الباحث انه من المهم أيضا تحديد نائب او اكثر للرئيس لكثرة الأعباء التي تقع على كاهله.

(ب) تعديل مدة رئاسة الجمهورية لتصبح ست سنوات بدلاً من أربعة مع وضع ما يلزم من أحكام انتقالية.

تم عرضها بالتفصيل بالتوصيات السابقة .

ثالثاً: في مجال السلطة القضائية:

(أ) تنظيم آلية موحدة لتعيين رؤساء الهيئات القضائية والنائب العام ورئيس المحكمة الدستورية العليا.

(ب) إنشاء مجلس أعلى للشئون المشتركة للقضاء.

- يرى الباحث ان يتم ذلك بالمشورة مع أعضاء المجالس العليا للهيئات والجهات القضائية.

رابعاً: في مجال مهمة القوات المسلحة:

(أ) إعادة صياغة وتعميق دور القوات المسلحة.

(ب) جعل تعيين وزير الدفاع بعد موافقة المجلس الأعلى للقوات المسلحة.

(ج) اسباغ الحماية القانونية على المنشآت الحيوية والمرافق العامة.

- يرى الباحث انه تحقيقاً للامن القومى وحماية مقدرات البلد إضافة ما هو من شأنه الوصول الى تلك الأهداف المنشودة مع مراعاة الابعاد الخاصة بالحقوق والحريات العامة.

خامساً: في مجال إصلاح نظام الانتخابات:

حذف عبارة التمثيل المتكافئ للناخبين، لما أثارته من خلاف في التطبيق العملي التزاماً بحكم المحكمة الدستورية الصادر في هذا الشأن[1].

- تم توضيحها من خلال احكام المحكمة الدستورية العليا ومسودتها بالهامش.

سادساً: إنشاء وتنظيم مجلس الشيوخ:

استحداث مواد جديدة تنظم الحد الأدنى لعدد أعضائه وشروط العضوية واختصاصه ومسئولية الحكومة أمامه وعدم جواز الجمع بين عضوية مجلسي النواب والشيوخ.

- يرى الباحث انه لا مانع من وجود مجلس للشيوخ اذا كان ذو اختصاصات مهمة تنفع الدولة والشعب، لانه يمثل أيضاً عبء مالى على الخزانة العامة للدولة، حيث انه كان يوجد بدستور 1971 مجلس الشورى الذى تم الغاؤة بعد قيام الثورات السابقة.

(1) الدعوى رقم 18 لسنة 37 ق والتي قضت بعدم دستورية نص المادة الثالثة من قرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم 202 لسنة 2014 فى شأن تقسيم دوائر انتخابات مجلس النواب، فى مجال انطباقه على الانتخاب بالنظام الفردى، والجدول "(أولاً) الفردى" المرفق به.

- الدعوى رقم 15 لسنة 37 ق والتي قضت أولاً: بعدم قبول الدعوى بالنسبة للطعن على نص المادة (25) من قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية الصادر بقرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم 45 لسنة 2014، ثانيًا: بعدم دستورية نص المادة الثالثة من قرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم 202 لسنة 2014 فى شأن تقسيم دوائر انتخابات مجلس النواب، فى مجال انطباقه على الانتخاب بالنظام الفردى، والجدول "(أولاً) الفردى" المرفق به.
- وقالت المحكمة فى حيثيات حكمها، إن المادة الثالثة من القانون رقم 202 الخاص بتقسيم الدوائر الانتخابية، نصت على أن "يحدد نطاق ومكونات كل دائرة انتخابية وعدد المخصصة لها ولكل محافظة طبقًا للجداول المرفقة، بما يراعى التمثيل العادل للسكان وللمحافظات، مضيفة أن الحكومة حددت المقاعد الفردية للمحافظة الواحدة عن طريق جمع عدد سكان المحافظة مع عدد الناخبين المقيدين فى قاعدة بيانات الناخبين، مقسوما على اثنين، مقسوم على الوزن النسبى للمقعد الذى حددته الحكومة بنحو 131 ألف ناخب، وعلى الرغم من أن هذا المعيار وضع قاعدة عامة مجردة، بما مؤداه تحقق معيار المساواة الا أن المعيار المزدوج لا يصلح لوجود تفاوت شديد بين الدوائر وبعضها البعض".

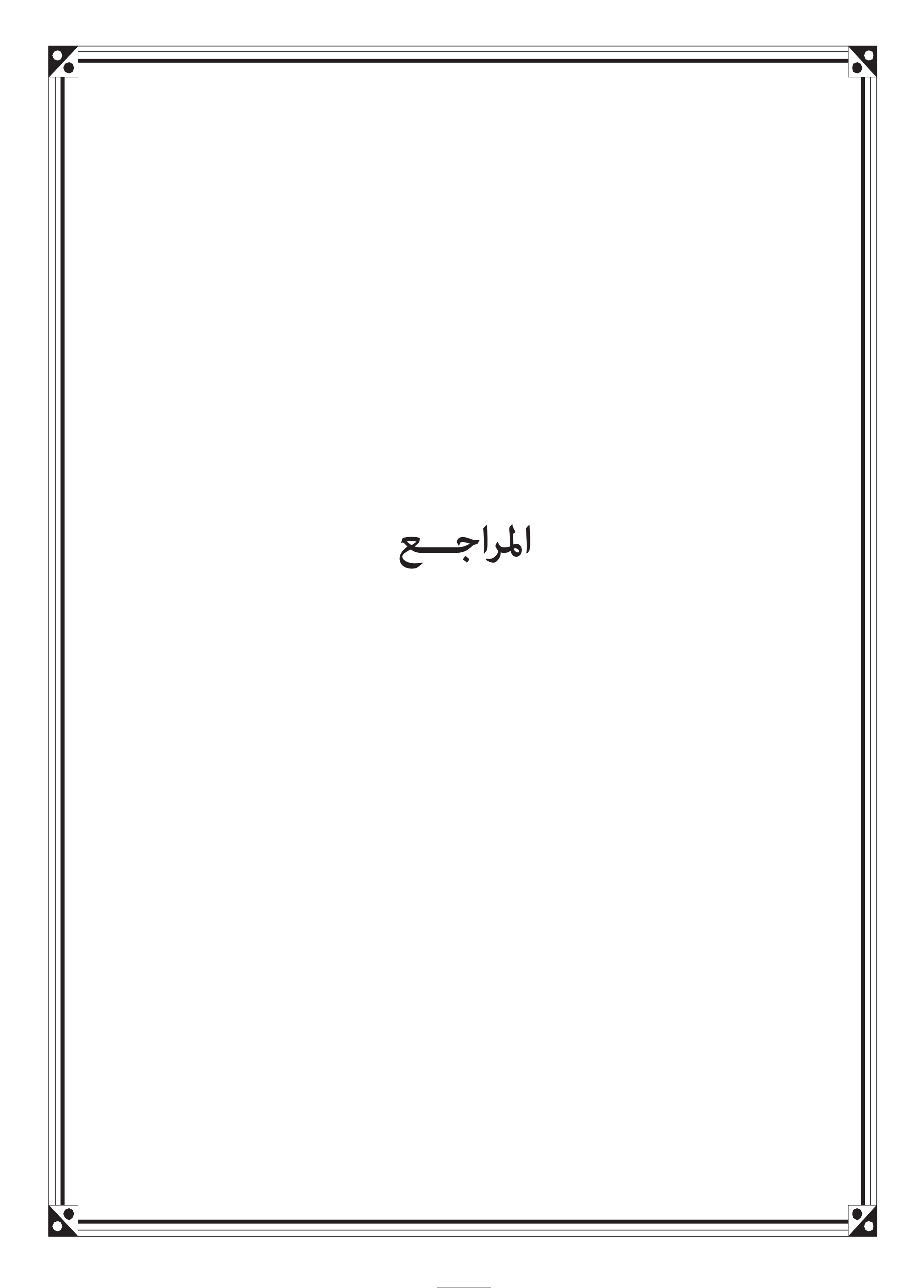
سابعاً: في مجال إدارة الصحافة والإعلام:

حذف المادتين 212، 213 بشأن الهيئة الوطنية للإعلام، والهيئة الوطنية للصحافة، رغم صدور المواد المنظمة لهم.

- يرى الباحث ان القانون المنظم لتلك الهيئات حديث النشأة، ولم يتم الوقوف على مدى جدوى تلك الهيئات من عدمها، ويفضل إعطائها الفرصة لمدة زمنية مناسبة لاثبات جدواها من عدمها.

تم بحمد الله وتوفيقه





المراجـــع

المراجع

أولا: – المراجع العربية:

الكتب العامة والمتخصصة:

- د. إبراهيم أحمد شلبى، تطور الفكر السياسي، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، بيروت، الدار الجامعية للطباعة والنشر، 1985.
- د. إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1973.
- د. إبراهيم درويش: النظام السياسي: دراسة فلسفية تحليلية، ج الأول، القاهرة، النهضة العربية، 1968.
- د. إبراهيم عبد العزيز شيحا: النظم السياسية الدول والحكومات، منشأة المعارف، 2006.
- د. إبراهيم عبد العزيز شيحا: تحليل النظام الدستوري المصري، منشأة المعارف، 2003.
- د. إبراهيم عبد العزيز شيحا ومحمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية والقانون الدستوري، الفتح للطباعة والنشر، 2001.
- د. إبراهيم محمد على وجمال عثمان: النظم السياسية وأسس التنظيم السياسي، دون ناشر، 1996.
- د. إبراهيم مدكور ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1949.
- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، صيدا، بيروت، المطبعة العصرية، ط2، 1416ه، 1996م.
- ابن رشد: الضروري في السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شعلان تقديم وشرح محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1998.

- د. أبو اليزيد علي الميت: النظم السياسية والحريات العامة، مكتبة الجامعة الحديثة، 1984.
- د. أبو زيد رضوان: القانون الجوي، قانون الطيران التجاري، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون سنة نشر.
- د. أحمد الأمين: المادة الثانية من الدستور مدلولها ونتائجها، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2012.
- د. أحمد أمين وزكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التاليف والترجمة، القاهرة، 1974.
- د. أحمد جلال حماد: حرية الرأي في الميدان السياسي، القاهرة، دار الوفاء، 1987.
- د. أحمد رسلان: النظم السياسية والقانون الدستوري، القسم الأول، دار النهضة العربية، 1997.
- د. أحمد زكريا الشلق: الدساتير المصرية – نصوص ووثائق (1866-2011)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.
- د. أحمد زكريا الشلق وآخرين: محمد على وعصره: تصدير محمد صابر، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 2006.
- أحمد سعيد نوفل وأحمد جمال الظاهر: الوطن العربى والتحديات المعاصرة، الشركه العربية المتحدة، القاهرة، 2008.
- د. أحمد صبحى: في فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية.
- د. أحمد طلعت: الوجه الآخر للديمقراطية، الطريق للنشر والتوزبع، الجزائر 1990.
- د. أحمد عباس عبد البديع: أصول علم السياسة، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1981.
- د. أحمد عتمان: الأدب اللاتيني ودوره الحضاري، سلسلة عالم المعرفة (141)، الكويت، 1989.

- د. أحمد عرفات القاضي: صورة الحاكم الفيلسوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.
- د. أحمد عطية الـلـه: القاموس السياسي، منشورات دار النهضة العربية، مصر 1974، ط5.
- د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (5)، دار المعارف، القاهرة، 1965.
- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتاب العربي، القاهرة، 1954.
- د. أحمد محمد أمين: الدساتير ومشروعات الدساتير في مصر، دراسة في الإصلاح الدستوري والسياسي، مكتبة الشروق الدولية، 2006.
- د. أحمد محمد بدران: النظم السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، 1997.
- د. أحمد مدحت علي: نظرية الظروف الاستثنائية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.
- د. إدمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ثلاثة أجزاء.
- د. إسماعيل البدوي: نظرية الدولة، دراسة مقارنة بالنظام السياسي الإسلامى، 1994، ط1، دار النهضة العربية.
- د. إسماعيل الغزال: القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1989.
- د. إسماعيل صبري مقلد: الاستراتيجية والسياسة الدولية، ط2، مؤسسة الابحاث العلمية، بيروت، 1985.
- د. إسماعيل علي سعد: المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1983.

- د. إسماعيل علي سعد: نظرية القوة، مبحث في علم الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.
- د. إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، 1986.
- د. السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري، المطبعة العالمية، ط 4، 1949.
- د. السيد عبد الحميد فودة: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006.
- د. السيد عبد الحميد فودة: جوهر القانون بين المثالية والواقعية، دار الفكر الجامعى 2004.
- د. السيد عبد الحميد فودة: فلسفة نظم القانون المصري، ج1، العصر الفرعونى، ط1، 2000.
- د. السيد ياسين: العولمة والطريق الثالث، ميرى ت للنشر والمعلومات، 1999.
- د. الإمام الطبري: تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، 1939، الجزء الرابع، والجزء السادس.
- د. إمام عبد الفتاح: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب، الطبعة السادسة، سنة، 1999.
- د. أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسية، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة، 1978.
- د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988.
- د. أنس جعفر: مبادئ نظم الحكم في الإسلام ومدى تأثر الدستور المصري بها، دار النهضة العربية، 2006.
- د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، دار النهضة العربية، 1971.
- د. أنور محمود زناتي: الطريق إلى صدام الحضارات، مكتبة الأنجلو المصرية، 2006 م.

- باسيل يوسف بجك وآخرون: الدستور في الوطن العربى، عوامل الثبات واسس التغيير، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006
- د. بطرس غالى و د. محمود خيرى: المدخل في علم السياسة، الطبعة الثامنة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1989.
- تحصيل السعادة: تقديم وتحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، بدون سنه نشر.
- تقي الدين النبهاني: الدولة الإسلامية، بيروت، دار الأمة، ط 5، بدون سنه نشر.
- توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني في الإسلام والمسيحية، ط1، دار الفكر العربي، 1947.
- د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، 1970.
- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1975.
- د. جابر جاد نصار: الوسيط في القانون الدستوري، دار النهضة العربية، 1995، 1996.
- د. جابر جاد نصار: حرية الصحافة في ظل القانون رقم (96) لسنة 1996، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، 2004.
- د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- د. جهينة سلطان واخرون: موجز تاريخ الفكر الاجتماعي، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الثاني، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001.
- د. جورجى شفيق سارى: أصول واحكام القانون الدستوري، دار النهضة العربية، ط4، 2002-2003.
- د. حازم الببلاوي: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1995.
- د. حامد خليل: مشكلات فلسفية، المطبعة الجديدة، دمشق، 1984.

- د. حامد ربيع: نظرية التحليل السياسي، جامعة القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1970 – 1971.
- د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، القاهرة، 1965.
- د. حسن الظاهر: دراسات في تطور الفكر السياسي، ط2، القاهرة، مطبعة الانجلو المصرية، 1985.
- د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، بيروت، دار التنوير، 1981.
- د. حسن سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، ط3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.
- د. حسن سعفان: مونتسكييه، حياته، مؤلفاته، نظرياته وفلسفته السياسية، والقانونية والاقتصادية ، مكتبة نهضة مصر، 1958.
- د. حسن صعب: علم السياسة، بيروت، دار العلم للملايين، 1996.
- د. حسن محمد سلامة السيد: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر مع إشارة إلى الجمعيات الأهلية، ط1، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2006.
- د. حسن محمد وصالح زكي: اليونان، سلسلة شعوب العالم (11)، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- د. حسين جميل: حقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
- د. حسين على: الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر، 2003 .
- د. حسين عثمان محمد عثمان: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، 2001.
- حنا خباز: جمهورية أفلاطون، مكتبة النهضة، بغداد، 1986.
- د. حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1986.

- د. داود الباز: النظم السياسية الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، 2006.
- د. داود الباز: الشورى والديمقراطية النيابية، دار الفكر الجامعى، الإسكندريه، 2004.
- د. درينى خشبة: قصة الإلياذة، القاهرة، 1957.
- د. راشد البراوي: المذاهب الاشتراكية الموحدة، منشورات مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1967.
- د. رأفت دسوقي: هيمنة السلطة التنفيذية على اعمال البرلمان، منشأة المعارف، 2005.
- د. رأفت فودة: الموازنات الدستورية لسلطات رئيس الجمهورية الاستثنائية في دستور 1971، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000.
- د. رأفت فودة: ثنائية السلطة التنفيذية بين الشكل والموضوع في دستور 1971، دار النهضة العربية، 2001.
- د. ربيع أنور فتح الباب: النظم السياسية، 2000 – 2001، بدون دار نشر.
- رسائل إخوان الصفا: تصحيح خير الدين الزركلى، تقديم طه حسين، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، القاهرة، 1928.
- د. رفقي زاهر: أعلام الفلسفة الحديثة، القاهرة، المكتبة الحديثة، 1979.
- د. رمزي الشاعر: الايدلوجيات وأثرها في الأنظمة السياسة المعاصرة، دار النهضة العربية، طبعة منقحة 2005.
- د. رمزي الشاعر: النظم السياسية الدولة والأنظمة السياسية المعاصرة، الطبعة الرابعة، 1996.
- د. رمزى الشاعر: في النظرية العامة للقانون الدستوري، الطبعة الثالثة، 1983.
- د. رمزي الشاعر: الوجيز في القانون الدستوري، النظرية العامة والنظام الدستوري، مطبعة جامعة عين شمس، 1998.
- د. رمضان بطيخ: أصول التنظيم الادارى في النظم الوضعية والإسلامية، دار النهضة العربية، 1993.

- د. رمضان بطيخ: الـنظم السياسـية والدسـتورية، دراسـة في الوثـائق المصريـة 1805-2007، دار النهضة العربية، 2008.
- د. رمضان بطيخ: التطبيقـات العمليـة لضـوابط الحصـانة البرلمانيـة ووسـائل واجـراءات البرلمـان الرقابية، القاهرة، دار النهضة العربية، 2002.
- د. زكى عبد المتعال: تاريخ النظم القانونية والاقتصادية على الاخص من الوجهة المصرية، مطبعـة فوزى، بدون سنة نشر.
- د. زكي نجيب محمود: الفارابي المعلم الثاني، بيروت، 1972.
- زين العابدين شمس الدين نجـم: "بورسـعيد تاريخهـا وتطورهـا منـذ نشـأتها 1859 حتـى عـام 1882"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- د. زين بدر فراج: السؤال كوسيلة من وسـائل الرقابـة البرلمانيـة، القـاهرة، دار النهضـة العربيـة، 1991.
- د. سامي جمال الدين: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشاة المعرف بالإسكندرية، 2005.
- د. سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، دار النهضة العربية، 2004-2005.
- د. سعاد الشرقاوي و د. عبد الـلـه ناصف: نظم الانتخاب في العالم المعاصر وفي مصر، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، 1994.
- د. سعد عصفور: القانون الدستوري، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 1954.
- د. سعد عصفور: المبـادئ الأساسـية في القـانون الدسـتوري والـنظم السياسـية، منشـأة المعـارف، 1998.
- د. سعيد السيد على: المبأدى الأساسية للنظم السياسية وأنظمة الحكم المعاصرة، 2005.
- د. سعيد عبـد العظـيم: الديمقراطيـة ونظريـات الأصلاح في الميـزان، دار الإيمـان للطبـع والـنشر والتوزيع، الإسكندرية، بدون سنة نشر.

- د. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوربا في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976.
- د. سلامة موسى: أحلام الفلاسفة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.
- سلوك المالك في تدبير الممالك: تحقيق حامد ربيع، دار الشعب، القاهرة، 1982.
- د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربى للطباعة والنشر، 1986.
- د. سليمان الطماوي: النظرية العامة للقرارات الإدارية، دراسة مقارنة، الطبعة السادسة 1991.
- د. سليمان الطماوي: مبادئ القانون الدستوري المصري والاتحادي، القاهرة، 1958.
- د. سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، ١٩٨٨.
- سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربى، بدون سنة نشر.
- د. سمير عبد السيد تناغو: النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، 1999.
- د. سمير نعيم: النظرية في علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، 1979.
- د. شعبان أحمد رمضان: الوسيط في الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، ط1، 2009.
- د. شعبان عبد العزيز خليفة: المحاورات في مناهج البحث في علم المكتبات والمعلومات، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1998.
- د. شفيق شحاته: التاريخ العام للقانون في مصر القديمة والحديثة، مكتبة سيد عبدالله وهبة، 1962.
- د. صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، مطبعة الارشاد، بغداد، 1973.
- د. صبحى عبده سعيد: السلطة السياسية في المجتمع الإسلامى، وكالة الاهرام، 1991.
- د. صلاح الدين فوزي: المحيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، 1995.

- د. صلاح الدين فوزي: النظم السياسية وتطبيقاتها المعاصرة – دار النهضة العربية 1998-1999 .
- د. صلاح عيسى وعمرو الشوبكي: الجمهورية البرلمانية ركيزة الإصلاح السياسي والدستوري، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2010.
- د. صوفي أبو طالب: تاريخ القانون في مصر، العصر الإسلامى، ج 2، دار النهضة العربية، 2000
- د. صوفي الو طالب: مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، 1967.
- طبيب تيزيني وغسان فنياس: تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1982.
- د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري ومبادئ النظام الدستوري في الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الكتاب الأول، النظرية العامة للقانون الدستوري، 1964.
- د. طعيمة الجرف: النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري، القاهرة، المكتبة الحديثة، 1967.
- د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية، دار النهضة العربية، 2001.
- د. طعيمه الجرف: المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية، 1980.
- د. طه بدوي: رواد الفكر السياسي الحديث، القاهرة، 1967.
- د. طه عوض غازى: أساس الدعوى الشعبية " دعوى الحسبة بين الدين والسياسة والمنفعة" دراسة تاريخية، دار النهضة العربية، 1997.
- د. طه عوض غازى: دروس في فلسفة القانون الطبيعي، بين المنادين له والمنكرين له، دار النهضة العربية، 2005.
- د. طه عوض غازى: فكرة العدالة في فلسفة أفلاطون، دار النهضة العربية، 1996.

- د. طه عوض غازى: محاضرات في فلسفة وتاريخ نظم القانون المصري في العصرين الرومانى والإسلامى، دار النهضة العربية، القاهرة، 2009.
- د. طه عوض غازى، وحسن عبد الحميد: محاضرات في تاريخ القانون المصري، 2008
- د. طه عوض غازي: محاضرات في فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 2010.
- د. عابدى الجابرى: مقدمة الضرورى في السياسة لابن رشد، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1998.
- د. عاصم أحمد عجيلة: النظم السياسية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1986.
- د. عاصم الدسوقي: محاضرات في معالم تاريخ مصر الحديثة، الطبعة الأولي، 1995.
- د. عامر سليمان: القانون في العراق القديم، مطبعة جامعة الموصل، 1977.
- عباس محمود العقاد: الديمقراطية فى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.
- عباس محمود العقاد: الصهيونية العالمية، دار المعارف، بدون سنة نشر.
- عباس محمود العقاد: فلاسفة الحكم في العصر الحديث، القاهرة، دار المعارف، 1950.
- د. عبد الحميد البطريق: عصر محمد على ونهضة مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة العامة للكتاب، 1999.
- د. عبد الحميد متولى: الحريات العامة: نظريات في تطورها وضمانها ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1974.
- د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1964.
- د. عبد الحميد متولى: الوسيط في القانون الدستوري، منشأة المعارف، 1956.

- د. عبد الحميد متولى: نظرات في أنظمة الحكم في الدول الناميـة، منشـأة المعـارف بالإسـكندرية، 1985.
- د. عبد الحميد متولى: القانون الدستوري والأنظمة السياسية مع المقارنة بالمبـادئ الدسـتورية في الشريعة الإسلامية، منشأة المعارف الإسكندرية، 1999.
- د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، 1966.
- د. عبد الرحمن الرافعى بك: مصر المجاهدة في العصر الحديث، دار الهلال، بدون سنة نشر.
- د. عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي، دار المعارف، الطبعة السادسة، بدون سنة نشر.
- د. عبد الرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية، ج2، الطبعة الرابعة، 1987.
- د. عبد الرحمن الرافعي بك: تاريخ الحركة القومية وتطـور نظـام الحكـم في مصر، 1929، الجـزء الأول.
- د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع، القـاهرة، مكتبـة النهضـة العربية، 1954.
- د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ط5، دار القلم، بيروت، 1979.
- د. عبد الرحمن خليفة: مقالات سياسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985.
- د. عبد العظيم عبد السلام وإبراهيم محمد علي: النظم السياسـية، دراسـة مقارنـة، دار النهضـة العربية، 2000 – 2001.
- د. عبد العظيم عبد السلام: الدور التشريعي لرئيس الدولـة في النظـام المخـتلط دراسـة مقارنـة، القاهرة، دار النهضة العربية، 2004.
- د. عبد العظيم عبد السلام: النظم السياسية، شبين الكوم، الولاء للطبع والتوزيع، 1992.

- د. عبد العظيم عبد السلام: تطور الأنظمة الدستورية، دراسة مقارنة، الكتاب الثاني، التطور الدستوري في مصر، الجزء الأول، التطور الدستوري في مصر من عام 1837 حتى الآن، الطبعة الأولى 2006، دار النهضة العربية.
- د. عبد الغني بسيوني عبد الله: النظم السياسية، منشاة المعارف، 2002، الطبعة الرابعة.
- د. عبد الفتاح حسنين العدوي: الديمقراطية وفكرة الدولة، القاهرة، مؤسة سجل العرب، 1966.
- د. عبد الفتاح ساير داير: القانون الدستوري، دار الكتاب العربى، ط1، 1959.
- د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة: نحو فلسفة السياسية، سلسة تبسيط العلوم، 1991.
- د. عبد القادر رزيق المخادمي: آخر الدواء الديمقراطية، الطبعة الأولى دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004.
- د. عبد القادر رزيق المخادمي: الإصلاح الديمقراطي في الوطن العربي بين القرار الوطني والفوضى البناءة، الطبعة الأولى، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
- د. عبد الكريم أحمد: أسس النظم السياسية، الهيئة العامة للكتب، 1971.
- د. عبد الكريم أحمد: مبادئ التنظيم السياسي، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1975.
- د. عبد الكريم أحمد: القومية والمذاهب السياسية،، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، 1970،
- د. عبد اللطيف أحمد على: التاريخ الرومانى، عصر الثورة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988.
- عبد المعطى شعراوى: هوميروس، القاهرة، بدون سنة نشر.
- د. عبد المعطي بيومي: الإسلام والدولة المدنية، القاهرة، دار الهلال، 2005.

- د. عبد المنعم محفوظ: النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي وصوره الرئيسية، دراسة مقارنة، 1982.
- د. عبد الهادي بو طالب: النظم السياسية العالمية المعاصرة، دار الكتاب الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1981.
- عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيرى: الموسوعة السياسية منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.
- د. عبد الوهاب محمد رفعت: الأنظمة السياسية، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2004.
- د. عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1969.
- د. عثمان حسين و د. عثمان محمد: النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية الإسكندرية، 1996.
- د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري، الكتاب الثاني، النظام الدستوري المصري، الطبعة الخامسة، مطبعة الاعتماد، 1955 .
- د. عثمان خليل عثمان: القانون الدستوري المبادئ الدستورية العامة، القاهرة، مكتبة عبد الله وهبة، بدون سنة نشر.
- د. عثمان خليل وسليمان الطماوي: القانون الدستوري، القاهرة، 1951.
- د. عثمان نويه: المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الانجلو المصرية، 1970.
- د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، ط1، بيروت، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.
- د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، 1986.
- على البارودى: مبادئ القانون البحرى، منشأة المعارف الإسكندرية، 1975.
- د. على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1981.

- د. على عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، دراسات فلسفية مهداة إلى إبراهيم مذكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- علي الدين هلال وآخرون: الصراع من أجل نظام سياسي جديد، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2013.
- علي حافظ: سقراط، سلسلة اقرأ (78)، دار المعارف، مصر، 1949.
- د. علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديم وحضارة اليونان، بغداد، 1985.
- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1964.
- د. علي سامي النشار واخرون: ديمقريطس فيلسوف الذره، الهيئة المصرية للتاليف والنشر، الإسكندرية، 1972.
- د. علي صادق أبو هيف:القانون الدولي، منشورات منشأة الإسكندرية، 1992.
- د. علي ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، 1991.
- د. عمر أحمد قدور: شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997.
- د. عمر عبد الحى: الفكر السياسي في العصور القديمة، "الإغريقى، الهلنستى، الرومانى"، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 2001.
- د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى ايام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.
- د. عمر ممدوح مصطفى: القانون الرومانى، الإسكندرية، ط2، 1954.
- د. عمران محمود سعيد، سليم أحمد أمين، الفوزي محمد علي: النظم السياسية عبر العصور، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، بيروت، 1999.
- د. عمرو بركات: النظم السياسية، بدون دار نشر، 2000.

- د. عمرو حسبو: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، 2004 – 2005.
- د. غازي كرم: النظم السياسية والقانون الدستوري في دولة الامارات العربية، ط1، دار اثراء للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2009.
- د. غريب سيد أحمد ومحمد أحمد بيومى: تاريخ الفكر الاجتماعي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1986.
- د. فاروق فريد: التاريخ الجامع لهيردوت، مجلة تراث الإنسانية، القاهرة، 1967.
- د. فايز حسين: أصول النظم القان.ونية، دار المطبوعات الجامعية، 2016.
- د. فايز حسين: الأصول التاريخية للقانون المصري، ج1، دار النهضة العربية، 1999.
- د. فايز حسين: فلسفة القانون، دار المطبوعات الجامعية، 2007.
- د. فتحى عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقة الإسلامى، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤.
- د. فخرى أبو سيف مبروك: التفويض في النظم السياسية القديمة مع التطبيق على مصر الفرعونية، العراق القديمة، اليونان وروما، مطبعة المدنى، 1980.
- الفرد عبرى: دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد، مؤتمر ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بمناسبة مرور 800 عام على وفاته، المنظمة الغربية للعلوم والثقافة، المجمع الثقافي في أبو ظبى، 1999.
- د. فضل الله محمد أسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربى، مكتبة بستان المعرفة، 2005.
- د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، 1975.
- فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005.

- د. فؤاد شبل: الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج 1، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- د. فؤاد شبل: المدينة الفاضلة، بحث في النظام الاقتصادى عند الكتاب المثاليين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- د. قحطان أحمد سليمان الحمداني: النظرية السياسية المعاصرة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2003.
- د. كامل ليلة: النظم السياسية، بيروت، 1969.
- كملي زريعور: أوغسطين، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار اقرأ، بيروت، 1988.
- د. لطفي عبد الوهاب يحيى: الديمقراطية الأثينية، دراسة في النظام السياسي الشعبى، بيروت، دار النهضة المصرية، 1980.
- د. لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ والحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، 1979
- د. ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، 2005.
- ماجد فخري: أرسطوطاليس، ط3، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1986.
- د. مجدى السيد كيلانى: المدارس الفلسفية المتاخرة، المركز الاستشاري المصري، الإسكندرية، 2006.
- مجدي عبد الهادي وأحمد صبري: مصر السلفية أزمة الهوية والصيرورة، بدون ناشر، 2013.
- د. محسن العبودي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، 2001.
- د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول، الإسكندرية، 1968.
- د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 2، أرسطو والمدارس المتأخرة، الاسكندوية، دار المعرفة الجامعية.

- د. محمد أبو زيد: الازدواج البرلماني وأثره في تحقيق الديمقراطية، دراسة مقارنة وتطبيقية على النظام الدستوري المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
- د. محمد ابو زيد محمد: الوجيز في النظم السياسية، مكتبة الكتب العربية، 2006.
- د. محمد أحمد إسماعيل: الديمقراطية ودور القوى النشطة في الساحات السياسية المختلفة، المكتب الجامعى الجديد، 2010.
- د. محمد أحمد بيومي: تاريخ التفكير الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998.
- د. محمد أسد: عبد المجيد عبد الرحيم: تطور الفكر الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون سنة نشر.
- د. محمد إسماعيل الندوى: الاساطير الهندية مجلة التراث الإنسانية، المجلد السادس، العدد الأول، القاهرة، 1986.
- د. محمد بكر حسين: النظم السياسية، مطبعة السعادة، القاهرة، 1981.
- د. محمد جمال عيسى: تاريخ القانون المصري بعد الفتح الإسلامى، "فترة التطبيق الإسلامية " دار النهضة العربية، 1998.
- د. محمد جمال عيسى: تاريخ القانون في مصر في العصور القديمة، دار النهضة العربية، 1995.
- د. محمد حافظ غانم: الوجيز في القانون الدولي العام، بدون دار نشر، 1973.
- د. محمد حامد الجمل: أضواء على الديمقراطية العربية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1960.
- محمد حسنين هيكل: الحكومة الإسلامية، دار المعارف، ط2، 1983.
- محمد حسنين هيكل: جان جاك روسو، حياته وكتبه، دار المعارف، القاهرة، 1978.
- محمد حسنين هيكل، أحمد السيد النجار: "قناة السويس التاريخ والمصير والوعد"، بمشاركة عماد أبو غازي، إيمان عامر، أحمد السماحي، طبعة أغسطس 2015، مؤسسة الأهرام.

- د. محمد رفعت عبد الوهاب: النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007.
- د. محمد سعيد أمين: حرية الصحافة (ضمان ممارستها وضوابط تنظيمها في ظل أحكام التشريع المصري)، 1997.
- د. محمد سعيد أمين: دراسة وجيزة في النظم السياسية، مكتبة الدراسات العليا، بدون سنة نشر.
- د. محمد سليم محمد غزوى: نظرات حول الديمقراطية، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، الأردن، 2000.
- محمد صادق فضل الله: إرهاصات نقدية في إشكالية الحوار والديمقراطية والأمة والدولة، سلسلة ابحاث مقارنة بين الإسلام والغرب، دار الأمير، بيروت، 2004.
- د. محمد صبري: تاريخ مصر من محمد على إلى العصر الحديث، مكتبه مدبولي، ط1، 1991.
- د. محمد طه بدوي: النظرية السياسية، القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1986.
- د. محمد عبد الجبار: الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري، سلسلة كتب العهد(4)، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، 2001.
- د. محمد عبد الرحمن برج: "قناة السويس أهميتها السياسية والاستراتيجية وتأثيرها على العلاقات المصرية البريطانية، دار الكاتب العربي"، 1968.
- د. محمد عبد الرحمن محبه: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1970.
- د. محمد عبد العال السناري: النظرية العامة للقانون الدستوري والنظم السياسية المعاصرة، مكتبة الكتب العربية، 2001.
- د. محمد عبد المعز نصر: الفارابي ونظام الحكم في القرن العشرين، الفارابي في الذكرى الالفية لوفاته، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983.

- د. محمد عبد الهادى الشقنقيرى: دروس في تاريخ القانون المصري، ج1، 1986.
- د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر السياسي، الفلسفة اليونانيـة، ج1، الإسـكندرية، دار المعرفـة الجامعية، 1980.
- د. محمد على ابو ريان: تـاريخ الفكـر الفلسـفي، الفلسـفة الحديثـة، الجـزء الرابـع، دار المعرفـة الجامعية، 1996.
- د. محمد على الصافورى: النظم القانونية القديمة لدى اليهود والإغريق والرومـان، الـولاء للطبـع والنشر، 1996.
- د. محمد على محمد: أصول علم الاجتماع السياسي، الجزء الأول الأسس النظريـة والمنهجيـة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985.
- د. محمد على محمد و د. على عبد المعطى محمد: السياسية بين النظرية والتطبيق، دار المعرفـة الجامعية، 1984.
- د. محمد على الداية: الديمقراطية في اسمى مراتبها، بيروت، 1959.
- د. محمد عمارة: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، القاهرة، دار نهضة مصر، ط1، 1999.
- د. محمد فتحى عبد الهادى: البحـث ومناهجـه في علـم المكتبـات والمعلومـات، القـاهرة، الـدار المصرية اللبنانية، 2005.
- د. محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القـانوني الغـربي، القـاهرة، دار الشروق، 1402ه/1982م.
- محمد فؤاد شاكر وآخرين: بناء الدولة في مصر، محمد علي، دار ا د. لفكر العربي، الطبعة الأولي.
- د. محمد كامل عياد: تاريخ اليونان، الجزء الأول الطبعة الأولى، بدون ناشر وسنة نشر.
- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربى، القاهرة، 1971.

- د. محمد كامل ليله: القانون الدستوري، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1962.
- د. محمد كمال الدين على يوسف: بروتاجوراس، محاضرة أفلاطون، سلسلة مذاهب وشخصيات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- د. محمد محمد بدران: النظم السياسيه المعاصره، دار النهضة العربية، 2003.
- د. محمد ميرغنى خيرى: الوجيز في النظم السياسية، 1999-2000.
- د. محمد نصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، 1973.
- د. محمد نصر مهنا: في نظرية الدولة والنظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001.
- د. محمد نور فرحات: نظام الحكم والإدارة في مصر العثمانية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، بدون سنة نشر.
- د. محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- د. محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2018.
- د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، بدون سنة نشر.
- د. محمود حافظ: الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، الطبعة الثانية والكتاب الجامعى، 1976.
- د. محمود حلمى: المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربى، القاهرة، 1966.
- د. محمود زناتي: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية "الجزء الثانى"، بدون تاريخ نشر.
- د. محمود على البنا: الوسيط في النظم السياسية، مكتبة الكتب العربية، 1995-1996.

- د. محمود محمد حافظ: الوجيز في النظم السياسية، ط2، بدون دار نشر، 1976.
- المراكشي: المعجب في تاريخ أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان وزميله، القاهرة، بدون ناشر، 1949.
- د. مصطفى أبو زيد: الحرية والاشتراكية والوحدة، بدون ناشر، 1966.
- د. مصطفى أبو زيد: الدستور المصري ومبادئ الأنظمة السياسية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2004.
- د. مصطفى أبو زيد: النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة، دار المعارف 1965.
- د. مصطفى أبو زيد: النظرية العامة للقومية العربية، منشاة المعارف بالإسكندرية، 1965.
- د. مصطفى أبو زيد فهمى: مبادئ الأنظمة السياسية، منشاة المعارف بالإسكندرية.
- د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة للدولة، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1985.
- د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، 1975.
- د. مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، مكتبة الانجلو المصرية، 1979.
- د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، 2007.
- د. مصطفى النشار: الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.
- د. مصطفى عفيفي: الوجيز في مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، الكتاب الأول النظم السياسية وتطبيقاتها الأساسية، الطبعة الثانية، 1999.

- د. مصطفى كامل: شرح القانون الدستوري، الطبعة الأولى، مكتبة دار الكتاب العربى، القاهرة، 1951.
- د. منذر الشاوي: الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، ج1، منشورات المجتمع العلمي، بغداد، 1998.
- الموجز في تاريخ الفلسفة: ترجمة توفيق سلوم، دمشق، 1976.
- د. ميخائيل شاروم بيم بك: الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، الطبعة الأولي.
- د. نبيلة عبد الحليم كامل: الوجيز في النظم السياسية، المغرب، 1980.
- د. نزار الطبقجلى: الوجيز في الفكر السياسي، (الكتاب الأول): بغداد شركة الطبع والنشر الأهلية، 1969.
- د. نضلة الحكيم و د. محمود مظهر سعيد: جمهورية أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- د. نعمان أحمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004.
- وحيد عبد المجيد، معارك الدستور 2011-2012، الجيزة، هلال للنشر والتوزيع، ط1، 2013.
- د. يحيى الجمل: القضاء الدستوري في مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000.
- د. يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية،1990.
- د. يحيى الجمل: النظام الدستوري المصري، دار النهضة العربية، ط1، ط2، 1974.
- د. يحيي الجمل: حصاد القرن العشرين في عالم القانون، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة 2006.
- د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، بيروت، دار العلم، 1979.

- د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953.

رسائل علمية:

- د. ابتسام محمد جويلى: التأصيل التاريخى والأساس الفلسفى لمفهوم المواطنة، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراة كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2018.
- د. أحمد خليل إبراهيم: القضايا النقدية في محاورة الجمهورية عند شيشرون، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الأداب جامعة عين شمس، 2004.
- د. أحمد علي عبد الحي إبراهيم: التأصيل التاريخي والفلسفي لفكرة الديمقراطية، رسالة دكتوراه جامعة عين شمس، 2011.
- د. إسكندر جرجس غطاس: الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الاشتراكية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة سنة 1972.
- د. إيهاب زكي سلام: الرقابة السياسية على أعمال السلطة التنفيذية في النظام البرلماني، رسالة دكتوراه، كلية حقوق جامعة القاهرة، 1983.
- د. حسن مصطفى البحري: الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كضمان لنفاذ القاعدة، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، 2006.
- د. حميد الساعدي: الوظيفة التنفيذية لرئيس الدولة في النظام الرئاسي، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1981.
- د. رشدى عبد الستار: الأثر الأفلاطونى في الفكر السياسي الإسلامى، رسالة ماجستير كلية دار العلوم جامعة القاهرة.
- د. زكريا عبد المنعم: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 1985.
- د. زهير أحمد: الشورى في الإسلام والأنظمة السياسية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 1995.

- د. شحاته أبو زيد: مبدأ المساواة في الدساتير العربية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس.
- د. عبد القادر سمير علي: السلطات الاستثنائية لرئيس الدولة، رسالة دكتوراه في الحقوق، جامعة عين شمس، 1984.
- د. عبد الله ناصف: مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، رسالة للدكتوراه من جامعة القاهرة، سنة 1981.
- د. عمر حلمي فهمي: الوظيفة التشريعية لرئيس الدولة في النظاميين الرئاسي والبرلماني، رسالة من جامعة عين شمس سنة 1980.
- د. فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، 1972.
- د. محمد عمر أحمد: واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، عمان، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم، 2011.
- د. مريد أحمد عبد الرحمن حسن: التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 2006.
- د. وفاء بدر الصباح: الاستجواب البرلماني في النظام الدستوري الكويتي، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 2005.

المجلات العلمية والدوريات:

- أحمد أبو الغيط: الأمين العام، مجلة دورية تصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 169 ربيع 2017، الملف السياسي.
- إكرام بدر الدين، مفهوم الديمقراطية الليبرالية، في التطور الديمقراطي في مصر، تحرير على الدين هلال، نهضة الشرق، القاهرة، 1986، ص 190.
- ثناء فؤاد عبد الله: الديمقراطية بين المفهوم والممارسة، مجلة الديمقراطية، العدد الخامس، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، شتاء 2002.

- جمال جبريل: الدستور الجديد بين الصناعة والمضمون، مجلة الديمقراطية، العدد 49، يناير 2013.
- حسن كاظم دخيل: الصراع السياسي وأثره في الإصلاح القانوني في عصر الإمبراطور الروماني جستنيان (527 – 565 م)، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد، دار المنظومة، 2016.
- رجب سعد طه: حقوق الإنسان تحت مطرقة دستور الإسلاميين، رواق عربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد 63، 2012.
- رفيدة الزهيري: السلفيون والتعديلات الدستورية، مجلة الديمقراطية، 10 سبتمبر 2013.
- شمس الدين الوكيل: نظرات في فلسفة القانون، مقال بمجلة الحقوق التي تصدرها جامعة الإسكندرية، العدد الأول والثاني، 1964.
- عبد العليم محمد: مصر والبحث عن هوية جديدة، الديمقراطية، العدد 47، يوليو 2012.
- علي مختار: أشكالية العلاقة بين الايدلوجيا والعلوم الاجتماعية، ندوة أشكالية العلوم الاجتماعية في العالم العربى، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1983.
- علي الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيه 1998.
- محمد سعد أبو عامود: الدستور، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2001.
- د. محمد علي الصافورى: أراء أفلاطون في القانون والسياسة، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، 1991.
- محمد علي الكبسي: القول السياسي لابن رشد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن "قراءات ابن رشد، القاهرة، 1999.

- محمد عمارة: إشكالية الهوية في الدستور، مجلة الديمقراطية، العدد 53، يناير 2014.
- محمد ماهر الصواف: مبادئ العلوم السياسية، الجزء الأول، مدينة الثقافة والعلوم، 6 أكتوبر، 2013.
- محمد مسعد العربي: أبعاد الجدل حول مواد الهوية في تعديل الدستور المصري، المركز الإقليمي للدراسات الإستراتيجية، 24 أكتوبر 2013.
- د. محمود السقا: الحكيم إيبور، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد، العدد الثانى 1974.
- مصطفى العبادى: ديمقراطية الأثنيين، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثانى والعشرون، العدد الثانى 1993.
- د. مصطفى كمال وصفي الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية، بحث بمجلة مجلس الدولة، السنة 27، 1980.
- موسوعة العلوم السياسية: منشورات جامعة الكويت، المجلد الأول، 1994.
- الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، النسخة العربية، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، أكتوبر، 1974.
- وحيد عبد المجيد: الجدل الدائر حول مواد الهوية في الدستور ليس له معنى، جريدة الوطن، 8 ديسمبر 2013.
- د. عبد الحميد متولي: أصل نشأة الدولة، بحث منشور بمجلة الحقوق، السنة الثالثة عشر، سنة 1964.
- د. محسن خليل: علاقة القانون باللائحة، بحث بمجلة الحقوق، السنة الرابعة عشرة 1969، العددان الثالث والرابع.
- أحمد زغلول: حزب النور وتداعيات 3 يوليو، مجلة الديمقراطية، مركز الأهرام للدراسات السياسية، العدد 52، أكتوبر 2013.

كتب مترجمة:

- اتش جى ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
- ادجار بودنهيمر: فلسفة القانون ومنهجه، ترجمة محمود سلام زناتى، مجلة الدراسات القانونية، جامعة اسيوط، 1988.
- أدوارد م. بيرنز: أفكار في صراع النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار لبنان، بيروت، 1988.
- أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
- أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة 11، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1947.
- ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1966.
- أرنست كاسيرر: الدولة والاسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، القاهرة، 1975.
- أفلاطون: فايدروس، ترجمة، د. أميرة حلمى مطر، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، ترجمة: محمد كمال الدين علي، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967.
- أفلاطون: رجل الدولة، ترجمة أديب تصور، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1959.
- الأمم المتحدة: مقدمة قصيرة جدًّا: يوسي إم هانيماكي، ترجمة محمد فتحي خضر، ط1، 2013، مؤسسة هنداوى للتعليم والثقافة.
- اميل برهية: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

- أنتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة ترجمة محمد طلبة نصار، الطبعة الأولى 2015م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- اوجست دييس: أفلاطون، ترجمة محمد اسماعيل محمد، سلسلة مذاهب وشخصيات، القاهرة، 1932.
- أوغسطين: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 1988.
- ايفانز فل طارق علي: تروتسكي والماركسية، ترجمة: جمال الجزيرى، منشورات المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968.
- برستيد: فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (108)، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
- برهان غليون وآخرون: الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية المواقف والمخاوف المتبادلة، الطبعة الأولى، مركز الدراسات العربية، بيروت 1999.
- البيدريفو: الفلسفة اليونانية اصولها وتطورها: ترجمة عبد الحليم محمود ابو بكر زكريا، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1958.
- بيردوا: المطول في العلوم السياسية، الجزء الثانى، 1967.
- بيل كيسان: الدساتير وعمليات التحول الديمقراطي، الجيزة، منتدى البدائل العربي للدراسات، 2011.
- بييرد وكاسيه: تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، سلسلة المكتبة الفلسفية (3)، منشورات عويدات، بيروت، 1960.
- تاريخ الفلسفة السياسية: الجزء الأول من ثيوكيديس حتى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، 2005.
- تاريخ أوربا في العصور الوسطى: تأليف موريس بيشوب، ترجمة على السيد على، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.

- ج. آلن: تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر" لندن، 1938.
- ج.بواييه: البيع في القانون القديم لبابل، أرشيف القانون الشرقى، طبعة 1953.
- ج.كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، الإسكندرية، 1964.
- ج.و.رف: تاريخ الأدب الروماني، ترجمة محمد سليم، ج2، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، 1964.
- جان توشار مع آخرين: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور على مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.
- جان جاك شوفالبية: تاريخ الفكر السياسي، من المدينة والدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985.
- جان مينو: مدخل إلى علم السياسة، منشورات عويدات، بيروت، 1967.
- جلين تندر: الفكر السياسي، الاسئلة الابدية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الطبعة الأولى، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 1993.
- جورج بوردو: الديمقراطية، ترجمة سالم نصار، بيروت، دار الاتحا
- جورج سارتون: تاريخ العلم، ج3، أفلاطون والاكادمية، ترجمة توفيق الطويل وأخرون، دار المعارف القاهرة، 1991.
- جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج1، ترجمة جلال العروسى، القاهرة، دار المعارف، 1971.
- جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
- جولد تسهير: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار االنهضة العربية، 1940.
- جونكولر: الفكر الشرقى القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة أمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995.

- جيستاف نيقول، ماريوس فونتان: "افتتاح قناة السويس رحلة الملوك"، ترجمة عباس أو غزالة، المركز القومي للترجمة.
- دانيال كولار: العلاقات الدولية، ترجمة خضر خضر، منشورات دار الطليعة، بيروت، 1985، الطبعة الثانية.
- ديفيد ديلاني: الإقليم – سلسلة مقدمة قصيرة، ترجمة شيماء طه الريدي، مراجعة هاني فتحي سليمان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى 2017م.
- ديكارت: مقال عن النهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985.
- ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران وذكى نجيب محمود، مكتبة الأسرة.
- روبرت دال: التحليل السياسي الحديث، ترجمة علا أبو زيد، القاهرة، الأهرام، 1993.
- روبرت م. ماكيفر: (تكوين الدولة) ترجمة حسن صعب: دار العلم للملايين، بيروت 1984، الطبعة الثانية.
- روبرت هيلدونر: "قادة الفكر الاقتصادي" ترجمة راشد البراوي، منشورات مكتبة النهضة المصرية.
- روجيه جارودى: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات بيروت، باريس، الطبعة الثالثة، 1986.
- زكريا إبراهيم: اللواياثان أو (التنين) لتوماس هوبز، بقية تراث الإنسانية، المجلد الأول، العدد 4، القاهرة، 1963.
- الزندقة، ماني والمانوية، تأليف جيووايد نغرين: ترجمة وزيادة ملاحق: سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، ط1، 1985.
- ستيفن رنسيمان: الحضارة البيزنطينية، ترجمة عبد العزيز توفيق، سلسلة الالف كتاب (379)، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1961.

- شوفالييه: المؤلفات السياسية الكبرى من ميكيافيللي إلى أيامنا، ترجمة إلياس مرقص بيروت، دار الحقيقة، 1980.
- الغصن الذهبى: للسير جميس فريزر، ترجمة محمد زياد كبة، مراجعة سعد الباعى، تلخيص روبرت ك.ج.تمبل، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث، 2011.
- غيه هيرميه وآخرون: معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية (عربي-فرنسي-انكليزي)، ترجمة: هيثم اللمع، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2005.
- ف. روبرت هنتر: مصر الخديوية(18051879) ترجمه بدر الرفاعي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- ف. س. فريسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، 1999.
- فارجيت: محمد على مؤسس مصر الحديثة، ترجمة محمد رفعت عواد، المجلس الأعلى للثقافة 2003.
- -فيشر هربرت: أصول التاريخ الأوروبي الحديث، ترجمة د. زينب عصمت راشد ود. أحمد عبد الرحيم مصطفى، 1965، طبعة دار المعارف، مصر .
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- كوراميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، 1956.
- لايمان تاور سارجنت: اليوتوبية سلسلة مقدمة قصيرة جدًّا: ترجمة ضياء ورَّاد، مراجعة مصطفى محمد فؤاد، الطبعة الأولى 2016، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- لبلاند وين: الديمقراطية امل الإنسانية الاكبر، ترجمة يوسف الخال، دار الثقافة، بيروت، 1956.
- لوك، هيوم، روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، القاهرة، دار مصر للطباعة والنشر.

- ليوهومون: النظم السياسية الرومانية، باريس، مطبوعات ميشيل، 1970.
- م. روزنتال، ب. يودين. ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامس، 1983.
- مارسيل بريلو جورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1986.
- مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جدا، تأليف سكوت إتش هندريكس، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، الطبعة الأولى 2014م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- مارتن هيدجر: مدخل الى الميتافيزيقيا، نقله الى العربية د.عماد نبيل، دار الفارابى، بيروت، ط1، 2015.
- موريس دوفرجيه: دساتير فرنسا، ترجمة أحمد حسيب عباس، مراجعة السيد صبرى، الطبعة الثانية، 1971، وزارة الثقافة والإرشاد القومى.
- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: قدم له الرئيس شارل حلو: اعداد رونى ايلى الفا، مراجعة جورج نخل، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
- مونتسكييه: روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار المعارف، 1953.
- ناثان براون: دساتير من ورق الدساتير العربية والسلطة السياسية، ترجمة محمد نور فرحات، القاهرة، سطور الجديدة، ط1، 2010.
- نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية: تأليف لاري الوتيز، ترجمة جابر سعيد عوض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996.
- نورمان. ف. كانتور: التاريخ الوسيط قصة حضارة، البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 1981.
- نيقولا ميكافيللى: الأمير، تراث الفكر السياسي، قبل الأمير وبعده، ط 11، تعريب خيرى حماد، بيروت، دار الأفاق الجديدة، 1982.

- نيكولاس بولا نتزاس: السلطة والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، ط2، 1982.
- ه.ج.كريل: الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماتوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم. ومراجعة على أدهم -الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
- ه.ج.ولتر: معالم تاريخ الإنسانية في تاريخ الإغريق والرومان، ترجمة عبد العزيز توفيق، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1948.
- ه.ج.ويلز: ترجمة عبد العزيز جاويد، موجز تاريخ العالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
- هارولد لاسكي:، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة عز الدين محمد حسين، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1965.
- هارولد لاسكي: أسس السيادة، منشورات دار المعارف بمصر، 2005.
- هنرى ترماس: أعلام الفلسفة، كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، مراجعة وتقديم زكى نجيب محمود، دار النهضة المعربية، القاهرة 1964
- وايت دوف: تاريخ الأدب الرومانى، ج2، ترجمة محمد سليم سالم، مراجعة محمد صقر، مركز كتاب الشرق الأوسط، القاهرة، 1965.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر، 1984.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

1- مراجع باللغة الإنجليزية:

1- A.E. Taylor, Plato, "Timans and Critiol 4th, University, paper backs, Published by Methane and Co. Ltd., United Kingdom, 1937.

2- A.H.M. JONES: Athenian democracy, Oxford, 1969.

3- Adams: George Burton, Civilization during the Middle Ages: Especially in relation to modern Civilization, Charles Scribner's Sons, New York, 1922.

4- Andrew Heywood, Politics, Macmillan press, London, 1997.

5- Andrew Hocker, Political Theory Philosophy, Ideology, Science, New York: The Macmillan Co., 1961.

6- Aristote: the ethics of aristote troduction, London welldon, london macmillan, 1922.

7- Arthur Goldschmidt, Robert Johnston: Historical Dictionary of Egypt, Third Edition, American University in Cairo , The Scarecrow Press, Inc.Lanham, Maryland, and Oxford, 2003.

8- Atul Kohli, et. al., ed. The Success of India's Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

9- Audi, Robert: The Cambrigde dictionary of philosophy, Cambridge press, 1999.

10- Augustine st: The City of God, London, 1931.

11- Avelle B. M. "The Compleat Angler: Observations on the Rise of Peisistratos in Herodotos, The Classical Quarterly. New Series, Vol. 41, No. 2, 1991.

12- B.E. Hammond the political institution Of ancient Greeks, London , 1985.

13- Bluntschli, J.K. Theory of the state.. Oxford University Press, 1895.

14- Brardat, Leon, Political Ideologies Their Origins And Impact, 11Th Ed, 2012.

15- Buchanan, Kelly, Over the 2012 Egyptain Constitution, The Library of Congress, January 24, 2013.

16- Burnet: Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan, London, 1968.

17- C. Hignett, A History Of the Athenian constitution, Clarendon Press,1958 .

18- C.B. Macpherson, The Political Theory Possessive Individualism, Hobbes to Locke (Oxford: University Press 1962).

19- Case. S: The Social Origins of Christianity, Chicago: University of Chicago press, .1962.

20- Ch'u Chai & Winberg chai: Confucianism, Barran's Educational series, Inc. Woodbury, New York, 1973.

21- Coyne, Jerry A. Why Evolution is True. 2009.

22- Crombie I.M:An Examination of Platos, Doctrines, I, London ,Routledge & Kegan Paul, Third Impression , 1969.

23- David Taylor, Cicero and Rome, London, Macmillan Education, 1973.

24- Descartes, “Meditations on Metaphysics”, in the philosophical works of Descartes, Translated by Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross (London: Cambridge University Press, 1975).

25- Doyle (Phyllis), A History of political Though (London: Jonathan Cope, 1963).

26- Dunning: A History Political Theories, London, Macmillan, 1919, Book II,

27- Durant: Will, The Age of faith; A history of medieval civilization Christian, Islamic and Judaic – from Constantine to Dante, A. D (325-1300), Simon and Schuster, New York, 1950.

28- E. Barker, Social Contract (New York: Doubledey,1922), See Introduction.

29- E. Zeller: A History of Greek Philosophy, Trans by: S. F. Allyer, Longmans, Green and co. London, 1881, Vol. 11.

30- E. Zeller: Outlines of the history of Greek philosophy, translated by L.R. palmer ,Harcourt Company, New York , 1931.

31- Ebenstein, William: Introduction To Political Philosophy, Rinehart and Company Inc,

32- Ebesntein: Great Political Thinkers, New York, Holt, Rinehart and Winston ,1969.

33- Erich Gruen, the last generation of the Roman Republic, university of California press, USA ,1974.

34- F. W. Bussell: The school of Plato, Methuen & Co., London,1989.

35- F.J.C Hernshaw, The Social of Some Great French Thinkers of the Age of Reason ,New York , Barnes & NobleInc., 1931.

36- F.M conford, the Republic of Plato, translated with introduction and notes, Oxford university press, London,1944.

37- Forrest, W.G. A History of Sparta 950-192 B.C Norton. New York. (1963),

38- Fortes, Meyer, African Political Systems. London: Keegan Paul International, 1940.

39- Fox Bourne ,the life of John Locke ,(New York, Harper & brothers), Vales New York ,1878.

40- Francis William Coker, Reading in Politicly Philosophy (U.S.A: Macmillan Co., 1959).

41- Frank Cunningham, Theories of Democracy, Acritical Introduction, Rontledge, London, New York, 2002.

42- Frank van Dun: Hobbesian Democracy, No Publisher, November 2005.

43- Frank W. Wall bank, Polybius and the roman stat, in James V. Denton, Jr, and David k, Hart Eds. Perspective on political philosophy, vol. 1. (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1971).

44- Frederik W., Chinere Political Thought, in International Encyclopedia Of the Sciences, 1968 .

45- French, A. “The Party of Peisistratos.” Greece & Rome. Vol. 6, No. 1, March 1959.

46- Friedrich Darmstaedter (2008). Bismarck and the Creation of the Second Reich. Transaction Publishers.

47- G.D.H. Cole, Essays in the Social Theory (London: Oldened Science Library, 1962).

48- Gary B. Livy: Reconstructing Early Rome. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

49- George Villed, Political Theory Oxford, Carritt, 1956.

50- Ghoshal, U.N.A, History of Indian Political Ideas the Ancient Period of Transition to the Middle Ages, Oxford University press, 1959.

51- Gibb, Studies on the Civilization of Islam, London, 1962.

52- Gibbon, E (n.d) The Decline and Fall of The Roman empire 3vol New York., Modern library.

53- Goodin Robert E.and Klingemann Hans-Dieter. Eds. A New Handbook of political science.Oxford University press.1998.

54- Government and Politics in England: problems of succession, C.S.L. Davies, The Cambridge Historical Encyclopedia of Great Britain and Ireland, ed. Christopher Haigh, (Cambridge University Press, 2000).

55- Guthrie: Socrates , Cambridge ,At the university press, 1971.

56- H. Baker: The Image of man, Harper torch books , New York, 1961.

57- Harald Muller. Jonas Wolff, Dyadic Democratic peace trickes Back, Reconstructing the social constructive Approach after the monadic Renaissance. September 2004.

58- Harmon, M. Judo), Political Thought (New York: Mc. Graw-Hill Book Company, 1964),

59- Harris Tim, Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720. London, 2006 .

60- Hinsley, F.: Sovereignty, Second Edition, Cambridge University Press, 1986.

61- Hobbes, The Leviathan, or the matter , frome, & power, London , printed for Andrew Grooke.

62- I.F. Stone: The Trial of Socratesm Anchor Books, Doubleday, New York , 1989.

63- in « The Foundation of Modern Political Thought », Volume two, The Age of Reformation, Cambridge University Press, 1978.

64- introduction to British constitutional law, London, Batter wroth ,D.C.M.1989.

65- J. Bowle, Western Political Thought, Publisher, J. Cape, 1947.

66- J. brunet: Greek Philosophy, Thales to Plato , London , Macmillan , 1968,.

67- J.E.G Zetzel , cicero derepvblica, Cambridge , new York, 1995.

68- Jacques Rousseau, the social contract translated with an historical and critical introduction and notes by henry j. tozer, London.

69- John E. Roemer, Future for socialism, Harvard university press, Cambridge 1994.

70- John Plamentaz, Man and Society, Vol, 1 ,London: Longman Green Limited, 1963.

71- Joseph Grcic: Hobbes and Rawls on Political Power, Ethics & Politics Review, vol. IX, Indiana State University, USA, 2007.

72- Journal of Democracy , Johns Hopkins University Press , Volume 25 , Number 4 , October 20, October 2014.

73- K. Freeman: Ancilla to The Presocartic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1948.

74- Kelson, Hans , Aristotle , Doctrins of Justice, in Kramnick, 1955.

75- Kenneth O. Morgan, Callaghan: A Life, 1997.

76- King, J. Charles and McGillivray, James, Political and Social Philosophy, McGraw, hill BOOK co.n.y.1972.

77- Lamonte: John, the world of the Middle Ages: Are orientation of Medieval history, France, 1949.

78- Latham (E)., political science Encyclopedia Britannica, LONDON, VOL14, 1981.

79- Leo – Strauss, What is Political Philosophy, 1959.

80- Leo-Strauss: Farabi's Plato – New York 1945 – Reprinted from Louis Ginsberg jubilee Volume, American Academy for Jewish Research,.

81- Lewellen, Ted (). Political Anthropology: An Introduction. Boston, MA: Bergin and Garvey., 1983.

82- Lock, Hume, Rousseau, Social Contract ,London Oxford Unviersity Press, 1948.

83- Locke, Eassay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin ,1960.

84- Lord Morrison; Government and Parliament, London 1966.

85- Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, Translated form the French by: Brewster. N.L.B (New York: Harcourt Bruce, lovanich Inc., 1972).

86- Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames, and Hudson, U.S.A., New York, 1992.

87- M. Untresteiner: The Sophists, trans by: K. Freeman, Basil Blackwell, Oxford, 1954.

88- Maine , Ancienl Law (London: Johan Yolron,1956).

89- Mark Goldi , Locke , Political Essays , Cambridge University Press , Cambridge, 1997.

90- Matson (Wallace I.): A new History of Philosophy , Vol. Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987.

91- Maurice Duverger, The idea of politics Trans. By R. North & R. Murphy, Methuen, N.Y: nelson, 1972.

92- Maurice Duverger, The study of politics, Trans , by R. Wagoner.

93- Maxey, Political Philosophies (U.S.A: The Mc, Millan Co., 1984).

94- Mc.doland, lee Cameron Western Political Theory , From it's Origins To the Present , Harcourt Peace and World Inc, N,Y,1968.

95- Michael Curtis, The Great Political Theories, vol. 1, New York, A von Books, 1973.

96- Montesquieu, The Spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co., m. 1949.

97- Morrison, Heidi, Egyptian Woman's Views on Constitutional Amendments, Journal of Middle East Woman's Studies, Vol. 3, No. 2, 2007.

98- N. Nassar, La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldun, P.U.F. Paris, 1967.

99- O'Brien, Dvid M, Constitutional Law and Politics, NY, Norton 2000, 4th edition.

100- Paul Brass, 1980. ‘The Politicisation of the Peasants in a North Indian State’. Journal of Peasant Studies, Vol. 8

101- P.j. Rhodes, the Athenian boule, Oxford clarendon press, 1972.

102- Plass , Ewald M. "Monasticism," in What Luther Says: An Anthology. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.

103- Plata: The republic: Translated by H.D.P, lee, The penguin classics.

104- Plato: The laws (B.VII, 805), Eng. Trans. By Jowett B., the Dialogues of Plato. Vol V. Third Edition, Oxford university Press, London, 1930.

105- Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans, Eng., Trans, In "THE GREAT BOOKS" 14.

106- Purdon: Liam O. and Vitto: Cindy L., The rusted Hauberk: Feudeals of order and their Decline, University press of Florida, Gainesville. Fl, 1994.

107- R.coleman, the dream of cicero, Oxford , 1964.

108- Raspall, The universities of Europe in the middle ages, 1895.

109- Rawls. John. Political Livera Lism. New York; Columbia University press 1993.

110- Runkle, Gerald, A History of Western Political Theory, New York: The Ronald Press Co.,1968.

111- Russel , B, History Of Western Philosophy , London, Macmillan co. 1954.

112- S. hulz, History of Roman Legal Science, Oxford , 1953.

113- S. Plamkrechf, The Moral and Political Philosophy of J. Locke (New York: The Macmillan Co. 1961).

114- Sabine. George H., A History of Political theory, revised edition, holt Rinehart and Winston, Inc, New York, 1960.

115- Sabine. George, A Theory of Political Thought, London: Jinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973.

116- Saltan, An introduction to Politics. Oxford, Isiah Berlin, 1958.

117- Sen, Amartya, Identity and Violence: The Illusion of Destiny , Penguin Books , London , 2006.

118- Sidler (G.L.), the Emergence of the Eastern World (London: Pergamon Press, 1968).

119- Stanton, G.R. Athenian Politics c800-500BC: A Sourcebook, Routledge, London (1990).

120- Taylor (A. E.): The mind of plato , Ann Arbor Paperbacks , Mychigan ,1960.

121- Th. Gomprez: Greek Thinkers, trans by: G.G. Berry, John Murray, London, 1949.

122- The Dictionary of Human Geography, (5th ed.). Wiley-Blackwell.

123- The Encyclopedia Americana – Vollume 1 – U.S.A. 1987.

124- The Encyclopedia Britannia – Vollume 7 – U.S.A. 1973..

125- Triedmann; Legal theory (the problem of natural law), London 1967.

126- W. Kaufmann: Philosophic Classics, vol. 1, Prentice Holl, U. S. A, 1961.

127- W.T. Jones, Masters of Political Thought (Boston: Houghter Mifflin Co., 1941). – Karmnick, Isaac (Editor) Essays in the History of Political Thought, New Jersey: Prentice Hall Englewood Clifs, 1969.

128- W.T. Stace: Philosophy of Hegel, Ch.9.an ii. W.K Wright; A History of Modern Philosophy, N.Y.1946.

129- Wade , Edward and Phillip, G:constitutional law, longman company, London 3 edition.

130- Wagner, John A., Encyclopedia of the Wars of the Roses, (ABC-CLIO, 2001).

131- Wanlass, Lawrence C., Gettle's History of Political Thought, Georfe Allen and Uwin Ltd., London 1964.

132- West, Martin. "The Invention of Homer". Classica Quarterly. 1999.

133- William Archibled Dunnig, A history of Political Theories from Luther to Montesquieu, New York: The Macmillan, co., 1961.

134- William Langer, "Bismarck as Dramatist," in Studies in Diplomatic History & Historiography in Honour of G.P. Gooch (1962).

135- Xenophon: Memorabillia, eng , Trans. By E.C. Marchant, in "loeb Classical Library" ,1923.

136- Yves Meny: Government and Politics in Western Europ, Translated by Janet Lioyd, Oxford University Press, 1990.

2- مراجع باللغة الفرنسية:

1- A Cavillier: «Manuel de sociologie» éd. P.U.F. T2, Paris, 1963.

2- A Esmein, Eléments de Droit Constitutionnel Français et Compare (paris: Pres Universitaires de France, 1927).

3- A. Hauriou, J. Gicquel et P. Galard, droit constitionnel et institutions politiques, éditions Montchrestien, paris, 1975.

4- Albert Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'état, paris, 1976.

5- Alfred pose, Philosophie du Pouvoir (1948).

6- Barthelemy et Duez, Traite Elémentaire du Droit Constitutionnel, (1933).

7- Barthelemy. Joseph et Duez, Paul: Traité de droit constitutionnel. Economic , Paris. 1985..

8- Bluntschli: Théorie général de L'Etat, Paris 1977.

9- Bréhier E.: Etudes de Philosophie antique, Paris, P.U.F. 1955.

10- Burdeau Georges: «Méthode de la science politique», éd. Dalloz, Paris, 1959.

11- Burdeau Georges: Manuel de droit public "les libertés publiques les droits sociaux , paris , 1948.

12- Burdeau Georges: Traité de science politique, T2, éd. L.G.D.P, paris, 1967.

13- Burgelin (P.); Hore des ténèbres de la nature, article publiée sur le livre de Rousseau et la philosophie politiques, presse universitaires de France, Paris.1956.

14- Cadrat (J.); Institutions politique et droit constitutionnel, Paris 1979,

15- Carre de malberg: Contribution t à la théorie générale de l'Etat, T. 1, Paris 18. Ré édition à paris 1962.

16- Chevallier: Histoire de la Pensée politique, paris, 1983.

17- Chevallier: les grands œuvres politiques de machiavel à nos jours, paris 1966.

18- christian Settipani: La Préhistoire des Capétiens, P, Van Kerrebrouck, 1993 , Carolingians.

19- Claude Mosse: Histoire des doctrines politiques en Grece, 1969.

20- Denquin Jean-Marie.Introduction à la science politique , Hachette , 2e. édition.2007.

21- Dimitri Georges Lavroff , « Les grandes étapes de la pensée politique », éd. Dalloz, Paris, 1999.

22- Duguit. Souveraineté et Liberté (Paris: Sirey, 1922).

23- Duguit: Traité de droit constitutionnel 3e édit, 1931.

24- Duguit:Traite de droit constituionnel 3e edit, 1931.

25- Duhamel (A).; Quel est le rôle du parlement dans les démocraties modernes?. Article publiée sur le mande, 19 novembre, 1970.

26- Duverger (M): institutions politiques et droit constitutionnel, Paris 1980.

27- Duverger (M.): Constitutions et documents politiques, Paris 1968.

28- Duverger (M.), La Ve République, Paris, 1968,.

29- Duverger Maurice, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, et Thémis (Paris:1959).

30- Duverger. Maurice, Manuel de droit constitutionnel de science politique, cinquième édition, presse universitaires de France, Paris, 1948.

31- Emile Durkheim, L’Etat, Texte extrait de la Revue philosophique, n° 148, 1958, Publication posthume d’un cours datant de 1900-1905,

32- Emile Durkheim, Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit. Paris, 1969, PUF. Coll: Bibliothèque de la philosophie contemporaine,.

33- Esmein Eléments de droit constitutionnel.

34- Fabre (M.H.); Principes républicains de droit constitutionnel,paris,1975.

35- François Borella, Les Politiques Dans La France d’ aujourd’hui, Paris.1981.

36- Fyot (J.L.); Essai sur le pouvoir de John Locke, Paris 1963.

37- G.del. Vecchio: philosophie du droit, traduction français, paris Dalloz, 1955.

38- Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale,Paris, 1930.

39- Guy Hermet, le temps de la démocratie, revue internationale des sciences sociales, n 128, 1991.

40- H. Romme : le droit naturel , paris, Egloff, 1945.

41- Hansen: La démocratie athénienne, Paris, 1993.

42- Hauriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques Montchrestien (Paris: Sirey, 1975).

43- Henri Joly, le renversement platonicien, paris, 1994.

44- Henri Lefevre «De l'Etat, l'Etat dans le monde moderne», coll.10-18, union générale d'Editions, paris, 1976

45- Jacques Ellul , Histoire des institutions de l'antiquité, paris, 1999.

46- Janet, Histoire de la Science Politique,1872.

47- Jean brun: Platon et l'académie, paris, 1969.

48- Jean impert, le droit antique, troisième édition, 1976,.

49- Jean Louis Boursin, les calculs de démocratie, édition Seuil, 1990.

50- Jean Marie Donegani et Marc Sadoun, la démocratie imparfaite "essai sur le parti", paris ; Gallimard, 1994.

51- Jean Rivero: cours de Libertés publiques, complement et développements nouveaux de M.gecques Robert, paris 1969-1970.

52- Joseph La Palomabara, Political Parties and Political Development, princeton university press, 1966 cité par Jean Louis quermonnt.

53- Julia Annas, introduction a la république Platon , traduit de l'anglais par Beatric han.

54- Julien Laferrière, Manuel de droit constitutionnel, Éditions Domat Montchrestien, Paris, 1947

55- L. Gardet, La cité Musulmane, Paris, 1954.

56- Lacreix (J): Démocratie et libéralisme, la nouvelle critique, mai. 1966.

57- Latham (E), political science Encyclopedia Britannica, LONDON, VOL14, 1981.

58- Le Fur.ls Souveraineté et le droit. Revue. Du droit Public (1908).

59- Leçons de Droit Public General (Paris: Press Universitaires de France, 1976).

60- Lofferrier, Manuel de Droit Constitutionnel 2nd éd., (Paris; Sirey,1947).

61- Louis Cavaré «Le Droit international public», éd. A. Pédonne, T1, Paris 1967

62- M. Humbert, institutions politiques et sociales de l'antiquitè.5e édition, 1994.

63- M.I, finley, les anciens grecs, une introduction à leur vie et à leur pensée, paris, 1977.

64- M.villy: leçons de histoire de la philosophie du droit, ch: abrège du droit naturel classique, paris, Dalloz, 1962.

65- Marcel Deat, Sociologie, éd. Alcan, paris, 1925.

66- Marcel Prelot, Science Politique, P.U.F. Paris, 1967.

67- Marcel Prelot: Institutions Politique et Droit constitutionnel, 1978.

68- Maria battait Duhamel et Greilsamer: la déclarait on universelle des droits de l'homme , Gallimard 1998.

69- Michel, Villy. la formation de la pensée juridique moderne, paris, 1968.

70- Mosca (G.); Histoire des doctrines depuis l'antiquité, Paris 1955.

71- N.D. ANDRIA: La démocratie athénienne thèses, Paris , 1935.

72- Nords (P.); Histoire des doctrines poliques en Grand Bretagne, Paris 1966.

73- Opse (A.); Philosophie de pouvoir, Paris 1948.

74- P. clache :La démocratie athénienne , Paris , 1951.

75- Philippe Braud et François Burdeau: «Histoire des idées politiques depuis la révolution» éd. Montchrestien, paris 1983.

76- Philippe de chapelle: la déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme, lettre liminaire de rêne Cassin , préface de Jean-Yves Calvez ,paris,1967.

77- Philippe Parini « institutions politiques » éd. Armand Clin, paris, 1984.

78- prèlot (M.); Histoire des idées politiques, Revue internationale de droit compare, Année 1960.

79- prèlot (M.); Institutions. Politiques et droit constitutionnel, Paris 1963,

80- Prelot et G.Lescuyer: Histoire des idées politiques. ,6 éd,1977.

81- Prelot, Coure de Droit Constitutionnel Comparé, 1949-1950.

82- Prelot, Politique d'Aristote, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

83- Prélout (marcel) et Boulouis (jean) Institutions Politiques et droit constitutionnel Ed: Dalloz, Paris, 8eme édition, 1980.

84- Quermonne (J.L.); L'évolution de la hiérarchie des actes juridiques on droit public français, thèse Caen, 1952.

85- Robert A.Dahl: Modern Political Analysis. Fifth edition. Prentice-Hall,inc, 1991.

86- S. vergnieres: éthique et politique chez Aristote , paris, p.u.f. 1995.

87- Shmid, Ibn Khaldoun, In Revue de l'Institut de Sociologie, No.2, 1951, Bruxelles.

88- T.A. Sinclair, Histoire de la Pensée, Politique Grecque. Revue française de science politique Année, 1955.

89- Touchard (J.); Histoire des idées politiques, T. 2, Paria 1967.

90- Vecchio (G.); Philosophie du droit 1951, traduit de L'Italein.

91- Vedal G Institution, Politiques du Monde Contemporaine, des Cours de Droit, paris ,20 Tirage, 30 Fascicules, 1973.

92- Vedel (G.); Droit administrative. Paris 1982.

93- Vedel (G.); Les régimes parlement. Taire a-t-il un avenir, article publiée sur le monde. 1 décembre 1970.

94- Vedel Georges, Manuel Elémentaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949.

95- Vedet (G.) – Manuel élémentaire de droit constitutionnel. Paris 1949, p. Burdeau (d.); La démocratie; Paris 1966.

96- Wigny (P.) ; Droit constitutionnel, principe et droit positif, Bruxelles 1952, T. 1.

97- Y.Lacoste, Ibn Khaldoun, Maspero 3 ed, Paris, 1933.

98- Yves GUCHET, (La pensée politique), éd. Armand Colain, Paris, 1992.



ملخص الدراسة

تعرضنا في هذه الدراسة إلى بيان: - "شكل الحكومة ومدى مساهمتها في تحديد النظام السياسي في المجتمع في العصور المختلفة "

وفي ضوء ما تقدم، قد قسمنا هذه الدراسة إلى فصل تمهيدى وأربعة ابوب رئيسية: -

خصصنا الفصل التمهيدي لنشير فيه إلى مفهوم النظام السياسي وتحديد مكوناته، فالنظام السياسي لا يقتصر على تحليل النصوص الدستورية في الوثيقة الدستورية داخل الدولة، بل يمتد ليشمل في دراسته القوى السياسية الاجتماعية المؤثرة في تنفيذ وتطبيق الأحكام الواردة في الوثيقة الدستورية أيضا.

وقد استهدفت الدراسة محاولة الوقوف على تأثير الحكومات على الأنظمة المختلفة داخل الدول لذا اقتضى منا الوقوف على العوامل التي تساهم في تشكيل الواقع والفلسفة السائدة في المجتمع بما يمكن أن يكون لها تأثير كبير في تشكيل النظام السياسي في المجتمع.

اما الباب الأول فقد خصصناه لدراسة السياق التاريخي لنشاة الدولة، وقد تناولنا في هذا الباب الدولة من عدة جوانب، بداية من فكرة نشاة الدولة ثم تعريفها، ثم أركانها وخصائصها، والنظريات المختلفة الخاصة بتحديد أصل نشأة الدولة وتطورها.

وقد تبين لنا بعد دراسة الباب الأول ان النظريات الخاصة بتشإة الدولة قد لجأت إلى التعميم ووضع أسس عامة تفسر نشأة جميع الدول، وهذا الاتجاه في البحث غير سليم لأن كل دولة تخضع في نشأتها لظروف خاصة بها، بحيث لا يمكن اتخاذ تطور معين لنشأة دولة معينة وتطبقه على غيرها من الدول لاختلاف أوضاع كل منهم، وهذا الاتجاه في البحث هو الذي أدى إلى خطأ معظم تلك النظريات السابقة الا أن نظرية التطور التاريخى تكون هى أقرب النظريات جميعا إلى منطق الأمور وأقربها كذلك إلى التصديق كأساس لنشأة الدولة.

اما الباب الثانى من هذه الدراسة: - فقد خصصناه لدراسه التأصيل لفكرة الديمقراطية وأثرها في تحديد النظام السياسي، وقد تناولنا في هذا الباب التأصيل لفكرة الديمقراطية وأثرها في تحديد النظم السياسية المختلفة، وذلك من الجانب الفلسفي والتاريخي للديمقراطية مرورا بأسس ومقومات الديمقراطية.

وقد تبين لنا بعد دراسة الباب الثانى أن مفهوم الديمقراطية وممارسة هذا المفهوم على أرض الواقع، يشكل عامل جذب وانتباه وحرص ونضال للأفراد والشعوب على مر العصور، ففي بداية الأمر كانت الديمقراطية هدف تسعى تلك الشعوب في الوصول إليه لما يتضمنه من مبادئ حرية وعدالة ومساواة، بعدما عانت تلك الشعوب من تجربة الأنواع المتعددة من أنواع أنظمة الحكم مثل الحكم الفردى وحكم الأقلية وأخيرا حكم الشعب لنفسه.

اما الباب الثالث من هذه الدراسة: فقد خصصناه لدراسه الفكر السياسي، وقد تناولنا في هذا الباب الفكر السياسي في العصور المختلفة، بداية من أصول الفكر السياسي في الشرق القديم، مروراً بالفكر السياسي في العصور الإغريقية والرومانية ثم تطور هذا الفكر في العصر الوسيط، وصولاً إلى الفكر السياسي في العصر الحديث.

وقد تبين لنا بعد دراسة الباب الثالث أن تراث الفلسفة السياسية القديمة، الذي شكل معالم النظرية التقليدية، في علم السياسية، كان له أثر كبير في التراكم المعرفي لعلم السياسية، بوصفه أقدم العلوم الاجتماعية والإنسانية، قاطبة، الذي يتكفل بدراسة أهم ظاهرة اجتماعية وإنسانية وهي (الظاهرة السياسية).

وإن العالم الحديث وحركات التحرر مدينة بصورة مباشرة وغير مباشرة لنظرية العقد الاجتماعي التي نبهت الشعوب إلى أن لها دوراً في حياة أفرادها والكلمة الفاصلة يجب أن تقولها الشعوب لا الحكومات، وقد ناقشت هذه النظريات لأول مرة الحق الإلهي الذي استند إليه الملوك والأباطرة في حكمهم شعوب العالم، ولأول مرة تجرأت هذه النظريات بالقول (بأن لا أحد يملك الحق الإلهي على حياة الآخرين وإن الله لم يفوض أحداً لكي يتحكم بمصائر ملايين البشر ويسوقهم وفق رغباته وأهوائه).

فقد كان العقد الاجتماعي بداية اختمار فكرة الدساتير الحديثة التي قامت على أساس تمثيل الإرادة الشعبية العامة.

اما الباب الرابع والأخير من هذه الدراسة فشمل الحكومة من خلال رؤية تحليلية تاريخية في ضوء متغيرات الديمقراطية المعاصرة بالتطبيق على النظام الدستوري المصري.

وقد تبين لنا بعد دراسة الباب الرابع وعرض وتحليل كافة أشكال الحكومات والعرض التاريخي للحياة الدستورية في مصر، أن الحكومة هي كمؤسسة تعد من أقدم المؤسسات السياسية في العالم، ومنذ أقدم العصور كانت المجتمعات بحاجة إلى حكام ومنفذين لإدارة المجتمعات الإنسانية، وتعرف الحكومة على أنها شكل من أشكال ممارسة السلطة في المجتمعات، ولهذا السبب نجد معظم علماء السياسة المتخصصين في دراسة الحكومة يعتقدون أن الحكومة يجب الا تدرس على انفراد، بل يجب الإلمام كذلك بشيء من الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلم الاقتصاد والتاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية لكل تكتمل الدراسة وتتضح معالمها، وهذا هو ما حاول الباحث تطبيقه داخل تلك الدراسة.



Abstract

This study seeks to explain "the form of the government and its contribution in determine the political system of the society during different ages".

In light of the previous title of the study the researcher divided this study in to introductory theme and four main parts:

The introductory theme concerned with indication of the general idea of the study, the purpose, methodology and determine the concept of political philosophy and its difference with the similar concepts in other sciences. The study targets to explain the impact of governments on the different systems inside states so, this lead us to determine the factors contributing in forming reality and the dominant philosophy in the society which may include a huge role in forming the political system of the society.

The first part concerned to study the historical context of state establishment. This part concerned the state from many sides starting from the spread of state idea, its definition, corners, characteristics, various theories related to determine the origin of state establishment and development.

After the study of the first part we found that the modern age and independence movement depended either directly or indirectly on the social contract theories which alert people that it should have a role in the life of their individuals and the final word should be to people not government. These theories, for the first time, discusses the holly right which was the main base of kings and emperor's governance to world peoples. For the first time, these theories had the courage to say:

"No one could have the holly right on the others life, God didn't delegate anybody to control the fat of millions of people and lead them according to his wishes and whims". The social contract was the start of establishing the modern constitutions which in turn established on the base of public will representation.

The second part of this study concerned with democracy concept and practice of it in reality constitutes an attractive factor and struggle goal for both individuals and people along several ages. In the beginning the democracy was a target where peoples seek to reach it due to what is included in it as principles of freedom, justice and equality after suffering of theses peoples from the different types of governance systems as individual governance, minority governance and finally self- governance by the people.

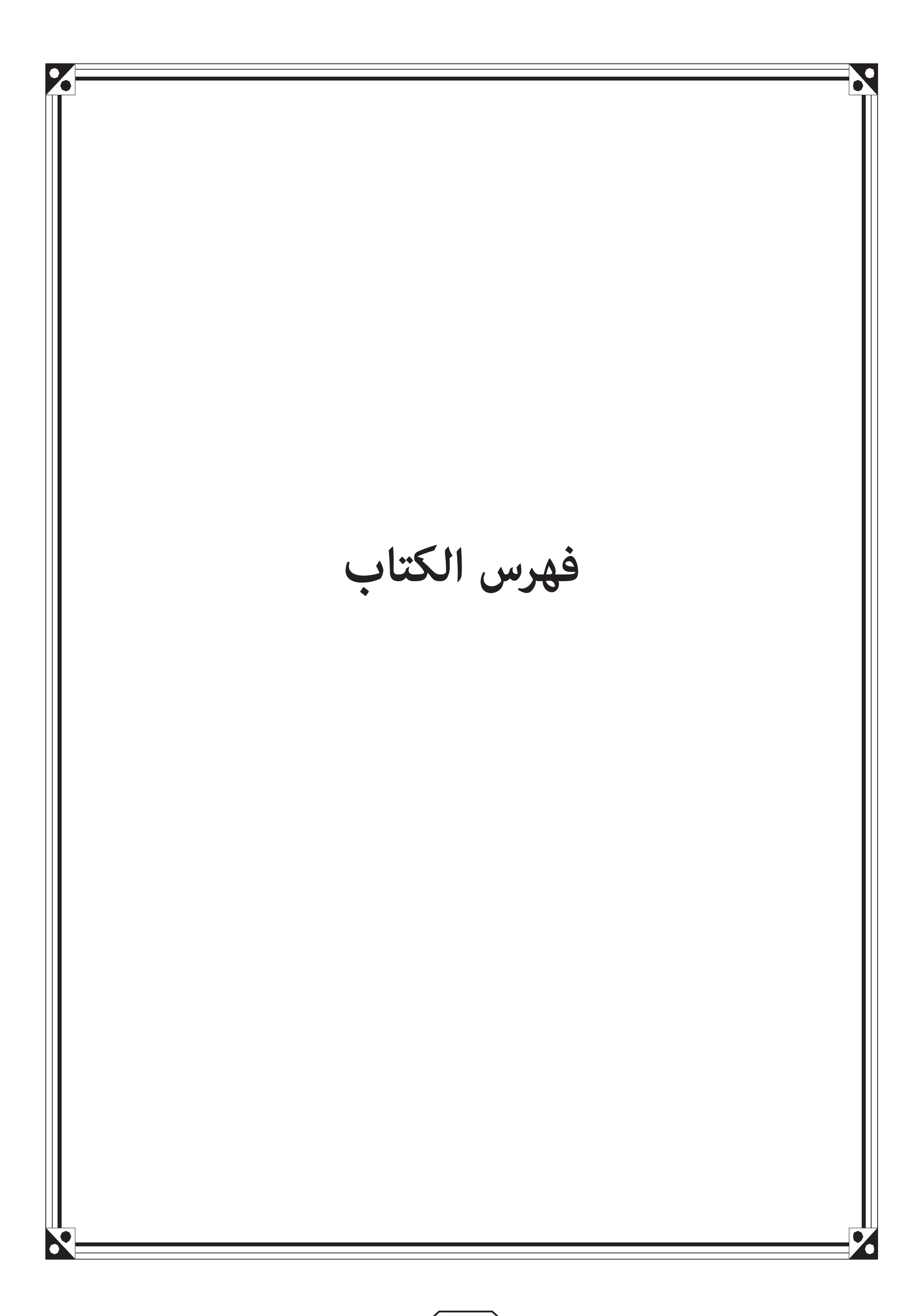
The third part of this study specified to study the political thought along ages. This part dealt with the political thought in various ages starting from the origins of the political thought in the ancient east passing with the political though t during both Greek and Roman ages then development of this thought during medieval ages till the modern age.

After studying the third part subject we found that the heritage of the ancient political philosophy which formed the main features of the traditional political theory in the political science, had an important impact in the knowledge accumulation of political science, as it is one of the most ancient social and humanitarian sciences which concerned with studying the most important social and human phenomenon which is the political phenomenon.

The fourth and final part of this study concerned to study the government through historical analytical vision in light of the variables of modern democracy with application on the Egyptian constitutional order.

After studying of the fourth part subject we found that after explaining and analyzing all forms of governments and the historical explaining of constitutional life in Egypt, the government as an institution consider one of the most ancient political institutions in the world. From the ancient ages the societies needed to governors and executors to manage the human societies. The government was defined as a form of power practice in the society, for this reason we found that most political scholars specialized in study governments think that government should be studied individually but should be collateral to know part of Anthropology, economics, history, philosophy and social sciences to complete the study and clear its features. This is what the researcher tries to apply through this study.




فهرس الكتاب

تم بحمد الله وتوفيقه

